

Maurice Merleau-Ponty

La FENOMENOLOGÍA y las ciencias humanas

Prólogo de Ricardo Álvarez

prometeo
libros

M. Merleau-Ponty

La fenomenología y las ciencias humanas

Prólogo de Ricardo Álvarez

prometeo'
libros

Merleau-Ponty, Maurice

La fenomenología y las ciencias humanas / Maurice Merleau-Ponty ; con prólogo de Ricardo Alvarez. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2011.

92 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Raúl Carioli

ISBN 978-987-574-486-8

1. Filosofía Contemporánea. 2. Fenomenología. I. Alvarez, Ricardo, prolog. II. Carioli, Raúl, trad. III. Título.

CDD 190

Cuidado de la edición: Magali C. Álvarez Howlin

© Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie
Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1958.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2011
Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
<http://www.prometeoeditorial.com>

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Prólogo, por Ricardo Álvarez	9
Introducción	17
I	
El problema de las Ciencias Humanas según Husserl	23
1. El problema de la psicología y los problemas de Husserl	23
II	
La idea de una psicología eidética en Husserl	35
1. El problema de la psicología eidética hasta las "Ideas"	35
2. Ilustración por los primeros trabajos de Sartre	40
3. Dificultades de una subordinación de la Psicología. El entrelazamiento de Psicología y Fenomenología.	47
III	
Las Ciencias Humanas según Husserl	67
1. La lingüística	67
2. La Historia	76
Conclusión	87
De Husserl a sus sucesores	87

Prólogo

Ricardo Alvarez

Maurice Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-Mer. Estudió en Havre y París, en cuya Escuela Normal Superior obtuvo su título en Filosofía, doctorándose luego, en 1945, en Letras. Ejerció la docencia en la Universidad de Lyon, en La Sorbona y en el famoso Colegio de Francia, donde se hizo cargo de la cátedra que había ocupado Henri Bergson. Asimismo fue miembro del comité editorial de la importante publicación *Le Temps modernes*, junto a Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Además, militó en la izquierda francesa marxista.

Adscrito a la corriente fenomenológica y fuertemente influido por los trabajos de Edmund Husserl (aunque no acríticamente), publicó varios trabajos sobre filosofía, psicología y política, entre los que han de mencionarse: *La estructura del comportamiento*, *Fenomenología de la percepción*, *Humanismo y terror*, *Sentido y no sentido*, *Las aventuras de la dialéctica*, *Elogio de la filosofía* y *Signos*.

En mayo de 1961 falleció repentinamente, a consecuencia de un paro cardíaco. Póstumamente, aparecieron obras que había conservado inéditas: *El ojo y el espíritu*, *Lo visible y lo invisible*, *La prosa del mundo*, y otros textos.

El sujeto de la psicología fenomenológica de Merleau-Ponty no es la conciencia pura husserliana ni el Dasein heideggeriano. Se trata de un yo que cabalmente dice: "yo soy mi cuerpo". La conciencia pura planteada por Husserl se revela como un mero constructo; la conciencia es siempre conciencia encarnada. El Dasein de que habla

Heidegger es abstracto si no puntualizamos que todo ser-en-el-mundo implica especialidad, perspectiva, percepción. Y, así, sólo porque somos cuerpo nos viene dado un ser-en-el-mundo específicamente humano, que no es, por decirlo de algún modo, el de los ángeles o los espíritus puros. La separación cartesiana de una res cogitans y una res extensa, olvida que la primera no se da aislada ni “zurcida” respecto de la segunda.

El tema del cuerpo es, pues, uno de los ejes del pensamiento de Merleau-Ponty. Otro eje, estrechamente relacionado con éste, es el tema de la percepción. Si la fenomenología trata de enfrentar el fenómeno tal como se da,¹ el problema de la percepción es fundamental, pues atañe al mismo darse del fenómeno.

En torno de estos ejes, Merleau-Ponty despliega una obra de tremenda importancia, que resulta hoy difícilmente prescindible para la adecuada formación de un psicólogo. Nos referimos, claro, a su “Fenomenología de la percepción”,² publicada por Gallimard en 1945. A ella nos remitiremos a continuación.

Quizá debamos comenzar diciendo que el empirismo ha tratado de explicar la percepción a partir de las ideas de “sensación” y de “cualidad determinada”. Ahora bien, para la fenomenología, en primer lugar, la idea de “sensación” es confusa. No se entiende cómo puede distinguirse válidamente un estrato de impresiones sensibles puras en la experiencia perceptiva. Estas impresiones puras, en rigor, son imperceptibles, puesto que el dato sensible más simple que pueda obtenerse, como bien han señalado los fundadores de la Gestaltpsychologie, es una figura sobre un fondo.³

Todo “algo” perceptivo forma siempre parte de un “campo”. Por ello no puede definirse la sensación a partir de la impresión pura. Pero ¿la sensación no es evidente? Según Merleau-Ponty, “la pretendida evidencia del sentir se funda en el prejuicio del mundo”; es

¹ Al fundar la fenomenología, Husserl estableció la siguiente exigencia como “principio de todos los principios”: tomar sólo lo que se da, todo lo que se da, y dentro de los límites en que se da.

² Edición castellana: Península, Barcelona, 1975.

³ De hecho, Merleau-Ponty toma mucho de las investigaciones de la Gestaltpsychologie, si bien le critica sus explicaciones fisiologistas.

decir, se funda en lo que Husserl llamaba “la actitud natural”, o sea, un tipo de consideración prefenomenológica.

Por otra parte, la “cualidad determinada” no es un elemento sino un objeto de la conciencia. Y, para ser más exactos, un objeto tardío de una conciencia científica. Por ello también aquí falla el empirismo en su intento de definir la sensación.

Según Merleau-Ponty, las sensaciones y las imágenes con las que, de acuerdo con los empiristas, deberían empezar y terminar todo el conocimiento, jamás aparecen sino en un horizonte de sentido. Así, la significación de lo percibido, lejos de ser el simple resultado de una asociación, se halla presupuesta ya en todas las asociaciones.

Nuestro campo perceptivo está constituido por “cosas” y “huecos entre las cosas”. No existen, de hecho, datos indiferentes que empezarían a formar conjuntamente una cosa porque ciertas contigüidades o semejanzas los asocian. Es, al revés, porque percibimos un conjunto como cosa (y sólo por eso) que la actitud analítica puede ver en él semejanzas o contigüidades. Sin la percepción del todo ni siquiera se nos ocurriría observar la semejanza o contigüidad de sus elementos; sin tal percepción del todo, estos elementos no formarían parte del mismo mundo, no existirían.

El empirismo ha tratado de explicar la percepción a partir de la idea de impresión sensible pura: las sensaciones definidas presuntamente como impresiones puntuales se asociarían en virtud de contigüidades y semejanzas y “formarían” las cosas mediante la proyección de recuerdos. Pero Merleau-Ponty declara que la “proyección de recuerdos” en las sensaciones no pasa de ser una mala metáfora que esconde un reconocimiento más profundo, ya efectuado.

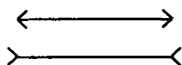
Si se admite que los recuerdos no se proyectan de por sí en las sensaciones, y que la conciencia los contrapone al dato presente para sólo retener aquellos que con el mismo se ajustan, se admite un texto originario que lleva en sí su sentido y lo contrapone al de los recuerdos. Este texto es la percepción. Dice, por eso, Merleau-Ponty que la fisura entre lo dado y lo evocado según causas objetivas, es totalmente arbitraria.

Percibir no es recordar. Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían ciertos recuerdos capaces de

completarlas. Percibir es “ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos”. Por otra parte, recordar no es algo así como “poner de nuevo bajo la mirada de la conciencia un cuadro del pasado, subsistente en sí”. Recordar es, más bien, “penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente sus perspectivas encapsuladas hasta que las experiencias que aquél resume sean cual vividas nuevamente en su situación temporal”.

Habiendo refutado la concepción empirista de la percepción, Merleau-Ponty señala que “el pensamiento anfibio del psicólogo está siempre en peligro de introducir nuevamente en su descripción unas relaciones que pertenecen sólo al mundo objetivo”. Ello obliga a estar siempre en guardia y a recordar que el mundo objetivo es sólo uno de los mundos de los que podemos hablar y no se identifica con el mundo de la vida del sujeto psicológico, esto es, con el mundo percibido.

Y así, los dos segmentos de la ilusión de Müller-Lyer no son iguales ni desiguales; sólo en el “mundo objetivo” se impone esta alternativa:



El mundo percibido comporta un sentido, una estructura significativa. Cuando el niño histérico mira hacia atrás a cada rato para ver si el mundo está todavía allí, lo que efectivamente ocurre es que el mundo percibido perdió para él la estructura original que hace que los aspectos ocultos o no visibles sean tan ciertos como los aspectos visibles.

Ciertamente, cabe advertir que no se trata, para Merleau-Ponty, de que el mundo objetivo sea el “mundo de afuera” y que le contraponamos un “mundo interior”. Cuando la fenomenología habla de “fenómeno” no se refiere a algo que pueda ser caracterizado mera-

mente como “estado de conciencia” o como “hecho psíquico”. Por eso, precisamente, la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición al modo de Bergson. Y Merleau-Ponty afirma, además, que la psicología fenomenológica se distingue de la psicología de introspección no sólo en algún detalle sino en absolutamente todos sus caracteres. Por otra parte, es también totalmente diferente de lo que se ha dado en llamar una psicología fisiológica.

Explica Merleau-Ponty que no existe una psicología fisiológica autónoma porque ya el acontecimiento fisiológico obedece no sólo a leyes biológicas sino también a leyes psicológico-existenciales. Es por eso que no hay, propiamente, una definición fisiológica de la sensación. Todo acontecimiento, aun el más elemental, está ya revestido de un sentido. Y, además, las imágenes que el instinto proyecta ante sí, las que la tradición re-crea en cada generación, o sencillamente los sueños, se presentan, en principio, con los mismos derechos que las percepciones propiamente dichas. Y la percepción “verdadera, actual y explícita” sólo se distingue (poco a poco) de los fantasmas mediante un complejo trabajo crítico.

Ahora bien, Merleau-Ponty rechaza las concepciones mecanicistas o fisiologistas de la psicología, pero también toma distancia respecto del psicoanálisis de Freud y del análisis existencial de Binswanger. Respecto de Freud, establece dos tipos o niveles de crítica. En primera instancia, en su libro *La estructura del comportamiento*⁴, muestra lo erróneo del intento de comprender lo “sano” a partir de lo patológico. Quizás incurre en cierta ingenuidad en esas páginas, cuando habla de “personas sanas” y “personas enfermas”. Hoy preferiríamos hablar de aspectos sanos (si quiere usarse esta palabra, profundamente conflictiva) y de aspectos patológicos de las personas. En la *Fenomenología de la percepción* (sin duda, su obra más importante), si bien no abandona del todo esa línea argumentativa, elabora una segunda crítica, indudablemente más madura. Rescata la búsqueda freudiana del sentido de todo acto

⁴ Edición castellana: Hachette, Buenos Aires, 1975. La primera edición de Presses Universitaires de France, París, 1942.

humano, la lúcida diferenciación de lo sexual y lo genital, y la importancia asignada a la historia sexual del individuo (historia que implica proyección de “una manera de ser respecto del mundo, esto es, respecto del tiempo y respecto de los demás hombres”); pero entiende que “la cuestión no estriba tanto en saber si la vida humana se poya o no en la sexualidad como en saber qué es lo que por sexualidad se entiende”.

Si bien propone reemplazar el psicoanálisis freudiano por un “psicoanálisis existencial”, advierte que no se trata de restaurar una concepción “espiritualista”. No puede reducirse la existencia humana a la sexualidad, pero tampoco la sexualidad a la existencia. Y aquí dibuja algunos perfiles críticos contra Binswanger. A lo que, en definitiva, convoca Merleau-Ponty es a tratar a la sexualidad como una dialéctica. En ese sentido, escribe: “Hay que evitar dos errores: el uno estriba en no reconocer a la existencia más contenido que su contenido manifiesto, expuesto en representaciones distintas, como hacen las filosofías de la conciencia; el otro consiste en derivar este contenido manifiesto de un contenido latente, hecho también de representaciones, como hacen las psicologías del inconsciente. La sexualidad ni está trascendida en la vida humana ni figurada en su centro por unas representaciones inconscientes. Está constantemente presente en ella como una atmósfera”.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty recurre frecuentemente a dos ejemplos: por un lado, los casos de la anosognosia y del miembro fantasma; y, por el otro lado, el famoso caso Schneider. Estos ejemplos le permiten exponer una y otra vez los límites de las “explicaciones” clásicas (ya sean fisiologistas, psicologistas o mixtas). Concretamente, propone superar la oposición entre descripción comprensiva y explicación, por cuanto toda explicación presupone una comprensión. Una explicación basada en el pensamiento causal, que sólo aprehende relaciones exteriores y mecánicas, y que no puede describir más que “en tercera persona”, es insostenible. ¿Por qué? Porque no comprendo mi propio cuerpo si pretendo describirlo “en tercera persona”, esto es, como si fuera un objeto cualquiera, como si fuera algo ajeno a mí.

Si abordamos la experiencia del cuerpo propio conforme al modelo de nuestro conocimiento de los objetos, se nos escapa la peculiaridad esencial de esta experiencia. Mi cuerpo no es un objeto: es aquello por lo que para mí existen objetos. Dice Merleau-Ponty: “ser cuerpo es estar anudado a cierto mundo”. Yo soy, así, mi cuerpo, que se interpreta a sí mismo y que tiene (y comprende) su mundo. La experiencia motriz de nuestro cuerpo nos proporciona, de tal modo, una manera de acceder al mundo que resulta originaria respecto de las funciones simbólicas o las representaciones.

El hombre concreto no es un psiquismo añadido exteriormente a un organismo: “no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas”, dice Merleau-Ponty. Y añade: “nunca se trata del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y el de los fines. Pero, mediante una vuelta insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se vuelve sentimiento, o, inversamente, un acto humano entra en sueño y prosigue distraídamente en reflejo”. Habla Merleau-Ponty en estas líneas de “comportamiento humano” y de “acto humano”, pero ¿cómo ha de entenderse lo propiamente humano de un comportamiento? ¿Cómo podemos distinguir un acto humano de un acto no humano? ¿En qué consiste, en resumen, lo propiamente humano del hombre? Según Merleau-Ponty, lo que define al hombre “no és la capacidad de crear una segunda naturaleza (económica, social, cultural) más allá de la naturaleza biológica; es más bien la de superar las estructuras creadas para crear otras”. Un mono puede tomar una rama y usarla como instrumento (por ejemplo, para alcanzar un objeto), pero entonces la rama queda para él suprimida en tanto que rama. Para el hombre, en cambio, la rama seguirá siendo rama a la vez que es bastón: una misma cosa en dos funciones diferentes. Y puede incluso agregar otras funciones (como arma, por ejemplo). El hombre puede, pues, elegir y variar los puntos de vista. Esto le permite “crear instrumentos, no bajo la presión

de una situación de hecho, sino para un uso virtual y, en particular, para fabricar otros con ellos". Por eso dice Merleau-Ponty que la dialéctica humana es ambigua: "se manifiesta primero por las estructuras sociales o culturales que hace aparecer y en las que se aprisiona; pero sus objetos de uso y sus objetos culturales no serían lo que son si la actividad que los hace aparecer no tuviera también por sentido negarlos y superarlos".

La relación entre la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty y las Ciencias del Hombre (en particular, la Psicología, la Sociología y la Historia) no es, por lo tanto, artificial ni forzada, sino que surge de la propia matriz de ese pensamiento, que gira en torno del comportamiento humano, de la percepción y del intento de comprender la realidad de esa estructura nuestra que se ha dado en denominar "ser-en-el-mundo". En el texto que aquí prologamos Merleau-Ponty señala desde el principio que la fenomenología ha tratado siempre de combatir todo irracionalismo y que por ello ha debido entrar necesariamente en diálogo no sólo con la historia de la filosofía en general, sino con los diferentes desarrollos de las ciencias y, en particular, de las ciencias humanas. Merleau-Ponty invita, pues, a un diálogo abierto, superador e "intencional", en el que las ciencias humanas y la filosofía fenomenológica puedan compatibilizarse y completarse.

Introducción

Al tratar las relaciones entre Fenomenología y Ciencias Humanas no pienso abordar un problema de escuela que sólo puede plantearse en función de las tesis o de las opiniones de una cierta tendencia filosófica. La Fenomenología se ha presentado, desde sus comienzos, como una tentativa para resolver un problema, que no es de una secta, sino quizá el problema del siglo: se planteaba desde 1900 para todo el mundo, se plantea aún hoy. El esfuerzo filosófico de Husserl está, en efecto, destinado en su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la Filosofía, una crisis de las Ciencias Humanas y una crisis de las Ciencias simplemente, de la que no hemos salido todavía.

La crisis de las ciencias queda testificada en Francia por todos los estudios consagrados hacia 1900-1905 al problema del valor de la ciencia (Poincaré, Durkheim, Le Roy y otros más). Husserl, que llega a la Filosofía desde las disciplinas científicas (fue primeramente matemático y su primer trabajo es una *Philosophie der Arithmetik*), debía tomar en serio la discusión del dogmatismo relativo a los principios de la Geometría y de la Física. Su deseo de fundar de nuevo las ciencias está ciertamente, para muchos, en la decisión que tomó de continuar una investigación filosófica radical.

Las Ciencias Humanas (la Psicología, la Sociología, la Historia) y la Filosofía se encontraban, por su parte, en una situación de crisis. Las investigaciones psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión y, en particular, toda Filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. La Psicología tendía hacia lo que Husserl denomina

psicologismo, la Sociología hacia el sociologismo, la Historia hacia el historicismo. Ahora bien, al hacerlo venían a desacreditar sus propios fundamentos. Si, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él; las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior, Los postulados del psicólogo, del sociólogo o del historiador están llenos de dudas acerca del resultado mismo de sus investigaciones.

En cuanto a la Filosofía perdía en esas condiciones toda especie de justificación. ¿Cómo pretender, como filósofo, que detecta verdades y verdades eternas, aun cuando es manifiesto que las diferentes filosofías vueltas a colocar en el cuadro psicológico, social e histórico al que pertenecen, no son otra cosa que expresiones de esas causas exteriores? Para que el filósofo pueda profesar Filosofía, para que pueda hacer una distinción entre lo verdadero y lo falso, es necesario que sus enunciados expresen, no algunas condiciones naturales o históricas exteriores a él, sino un contacto directo e interior del espíritu con el espíritu, una verdad "intrínseca" que parece imposible, cuando el desarrollo de las investigaciones, en el dominio de las Ciencias Humanas, muestra a cada instante que, por el contrario, el espíritu está exteriormente condicionado.

La crisis de las ciencias, de las Ciencias Humanas y de la Filosofía, tiende hacia un irracionalismo. El racionalismo aparece como un producto histórico, contingente a ciertas condiciones exteriores. Desde el comienzo de su carrera, Husserl sintió profundamente que el problema era hacer de nuevo posibles, a la vez, la Filosofía, las Ciencias y las Ciencias Humanas, de repensar sus fundamentos y los de la racionalidad. Comprendió que esas diferentes disciplinas habían entrado en un estado de crisis permanente, y sólo saldrían de allí si, por una elucidación nueva de sus relaciones y de sus procesos de conocimiento, se llegara a hacer posible cada una de ellas y a hacer posible su coexistencia. Es necesario mostrar que la ciencia es posible, que es posible la ciencia del hombre y que, sin embargo,

la Filosofía es también posible. Es necesario hacer cesar, en particular, la divergencia entre la Filosofía sistemática y el saber progresivo o Ciencia.

Este problema que Husserl se planteaba a comienzos del siglo, es también el que se plantea al final de su vida, en 1935, en su último escrito (parcialmente) publicado: "La Crisis de las Ciencias Europeas". Está compuesto de varias conferencias que Husserl pronunció en Belgrado, al final de su vida. El papel de filósofo está allí definido de una manera impresionante. El filósofo, dice, es el "funcionario de la humanidad", queriendo significar con ello que el filósofo está destinado profesionalmente a definir y a hacer conscientes las condiciones de una humanidad, es decir, de la participación de todos en una verdad común.

El problema que nos proponemos tratar no es un problema de Historia de la Filosofía en sentido estricto. Sería una cuestión de Historia de la Filosofía saber lo que los fenomenólogos han pensado o piensan de la Psicología y los que los psicólogos han pensado o piensan de Husserl, de Scheler o de Heidegger. Habría que exponer los puntos de vista de los fenomenólogos sobre la Psicología, tal como ellos mismos los han presentado y, por otra parte, las reacciones de los psicólogos sobre esas tesis fenomenológicas de acuerdo a como se manifiestan en los escritos de aquéllos. Esta empresa terminaría en resultados extremadamente confusos, porque jamás autores como éstos han estado tan lejos de comprenderse entre sí.

Muchas veces los fenomenólogos no comprendieron todo lo que en la Psicología Contemporánea puede estar en convergencia profunda con sus propias aspiraciones. Inmediatamente encontraremos un ejemplo de ello en las críticas dirigidas por Husserl a la Psicología de la Forma. Por su parte, los psicólogos han comprendido muy mal a los fenomenólogos. Es por ejemplo, un contrasentido más o menos constante en ellos el figurarse que la Fenomenología quiere conducirlos a la Psicología de introspección. El malentendido es frecuente y no terminaríamos jamás de separar a unos de otros.

En realidad nuestra cuestión es, si se quiere, una cuestión de historia, pero a condición que se entienda por Historia de la Filoso-

fía una historia dialéctica. Es decir, que no expondremos las ideas de los fenomenólogos según los textos únicamente, sino además, según la intención. Se tratará aquí no de la historia empírica que se limita a reunir los hechos, luego los textos y a unirlos los unos junto a los otros, sino de esa "historia intencional" (como Husserl mismo lo dice) que, habiéndose dado un conjunto de textos y de trabajos, trata de discernir el sentido y el sentido legítimo de esos trabajos. No nos privaremos de aclarar los textos de los fenomenólogos con consideraciones no extraídas de los mismos. Sucederá también, a veces, que algunos hallazgos de los psicólogos son los que ayuden a interpretarlos. Recíprocamente la Psicología no será tomada únicamente en sus declaraciones expresas. Si se hiciera un plebiscito entre los psicólogos para saber lo que piensan de los fenomenólogos, el resultado sería, sin duda, aplastador para estos últimos.

Trataremos de ver lo que, en el desarrollo espontáneo de la Psicología, está en realidad, según nuestra opinión, en convergencia con las exigencias de la misma Fenomenología correctamente comprendida. No tomaremos solamente en consideración a los psicólogos que invocan, con razón o sin ella, a la Fenomenología, sino más bien, al desarrollo moderno de la Psicología, a las condiciones en las cuales se han dado los problemas y las dificultades que encuentra y es allí que localizaremos, a la vez, una influencia de la Fenomenología y una armonía de las dos investigaciones paralelas frente a los problemas del tiempo. En la medida en que nuestro estudio sea histórico, será al menos una historia cuya puesta en perspectiva está hecha por nosotros en virtud de los problemas que nos planteamos, puesto que nuestra intención no es tanto sistemática como histórica. Al final, trataremos de redefinir, a la vez, el sentido de la actividad filosófica y las condiciones de una Psicología verdaderamente rigurosa.

La Historia de la Filosofía, por otra parte, no puede ser jamás la simple notación de lo que los filósofos han dicho o escrito. Si fuera ése el caso, habría que reemplazar los manuales de historia de filosofía por las obras completas de todos los filósofos. En realidad, por el solo hecho de que se vinculen dos textos y se los opongan a un

tercero se comienza a interpretar y a distinguir lo que está según el historiador, en la senda de Descartes y aquello que, por el contrario, es un accidente en su pensamiento. En resumen, bajo el cartesianismo, tal como se lo define en los textos, se comienza a discernir una intención suya, que el historiador quiere poner en evidencia, dependiendo esa elección de su manera de localizar los problemas filosóficos. Historia de la Filosofía y Filosofía no son separables. Existe una diferencia entre la reflexión sobre los textos y lo arbitrario y no sobrepasamos los derechos ordinarios del historiador al interpretarlo, cuando distinguimos entre lo que el autor *ha dicho* y lo que, según nosotros, habría debido decir. Por lo demás, las cuestiones que plantearemos a la Psicología y a la Fenomenología, son nuestras y no siempre han sido planteadas en los mismos términos por los autores cuestionados.

I

El problema de las Ciencias Humanas según Husserl

1. El problema de la psicología y los problemas de Husserl

Ante todo se deberá tratar sobre el modo en que el fundador de la Fenomenología, en sentido moderno, Husserl concibió las Ciencias Humanas y de la relación que estableciera entre esas ciencias y su investigación. Habrá que considerarlas y entenderlas no exclusivamente en el punto de partida y en los trabajos más antiguos de Husserl, sino a través del desarrollo de su filosofía, en particular los relativos a los últimos diez años de su vida¹. Indicaremos brevemente al comentar los trabajos más maduros de Husserl cómo situándose con respecto a las investigaciones de Max Scheler y Heidegger resultan a la vez tan cercanos y tan diferentes.

Luego hablaremos de los psicólogos o de los sociólogos que reconocen expresamente una deuda con la Fenomenología. Para no hablar más que de los psicólogos, son numerosos los que han reconocido esta deuda. Por ejemplo, Kurt Koffka, uno de los tres principales autores de la Escuela de Berlín (*Psicología de la Forma*), K. Jaspers, quien antes de llegar a filósofo publicara una "Psicopatología

¹ Una publicación completa de los trabajos de este período casi completamente inéditos, ha sido emprendida por los "Archivos Husserl" de Lovaina, con la dirección de H. van Breda.

General". (En ese trabajo reconoce expresamente, en virtud de los mismos términos de que se sirve, el origen fenomenológico de sus concepciones). Binswanger, el psicólogo y psiquiatra suizo, declara explícitamente que sus trabajos han salido de la influencia simultánea o sucesiva de Husserl y Heidegger.

Entre nosotros, M. Minkowski señaló a menudo el papel que había jugado en su formación el pensamiento de Husserl y aún el de Heidegger. El año pasado (1951) dio en el "Collège Philosophique" dos conferencias sobre la Fenomenología y la Analítica Existencial, publicadas después en "La Evolution Psychatrique".

Pero no limitaremos nuestra encuesta a los autores que reconocen una deuda hacia la Fenomenología. Quisiéramos también descubrir una influencia difusa, no siempre querida por Husserl ni reconocida por los que la soportaron. Podemos decir que todo lo que se ha hecho en Alemania a partir de 1915-1920 estuvo directa o indirectamente bajo la influencia de la Fenomenología, aunque más no fuera por los cursos de Husserl.

Esa influencia difusa fue transportada a los Estados Unidos por la emigración alemana; llevada allí por Koffka, Köhler, Wertheimer, Goldstein, encontrándose esa corriente con la revisión del conductismo en la que trabajaban los psicólogos americanos.

El Psicoanálisis que, desde muchos puntos de vista, presenta un modo de pensamiento muy diferente, ha tenido muy en cuenta en su elaboración reciente, tendencias fenomenológicas. Nada en los escritos de Freud permite descubrir el menor conocimiento de los escritos fenomenológicos o la menor simpatía hacia ellos. Pero las exigencias de sus propios problemas llevaron a Freud a una revisión del aparato teórico que primeramente había utilizado. Se puede ver en un psicólogo como Kurt Lewin, influido por la Fenomenología, la unión de las dos corrientes.

Nos ha de faltar, quizá, el tiempo para hacer con respecto al desarrollo de la Sociología, de la Historia o de la Lingüística, el mismo trabajo que nos proponemos hacer con relación a la Psicología. Sería sin embargo, posible y útil intentarlo.

Ensayemos analizar la concepción que Husserl se hizo deliberadamente de la Psicología, señalando lo que pudiera existir allí de insuficiente e indiquemos primeramente el lazo estrecho entre el problema fundamental de Husserl tal como lo señalé hace un momento, y la cuestión de la posibilidad de la Psicología.

El hombre que filosofa cree inútilmente que, cuando piensa y afirma, no hace sino expresar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, procede como si estuviera sin lazos con las circunstancias; pero cuando se lo considera desde afuera, como hace el historiador de la filosofía, aparece condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece, por consiguiente, como un producto sin valor intrínseco y lo que era, a los ojos del filósofo, pura adecuación de su pensamiento, aparece a los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado. Se puede, pues, concebir desde el punto de vista del psicólogo, del sociólogo o del historiador, una crítica que consiste en unir el pensamiento examinado con su condicionamiento exterior. En lugar de discutir los problemas de la Filosofía sumergiéndose en ellos, será mejor, en cierta manera, desacreditar a la Filosofía, haciendo ver las condiciones históricas, sociales y fisiológicas de las que depende.

Este procedimiento tiene el inconveniente de volverse en contra de quien lo emplea. Si el "psicologismo" nos dice que el filósofo y su pensamiento no son sino marionetas, mecanismos psicológicos o historia exterior, podemos siempre responderle que ocurre lo mismo con él y desacreditar así su propia crítica. El psicologismo, si al menos es consecuente, se torna un escepticismo radical: escepticismo con respecto a sí mismo.

El sociologismo está expuesto a las mismas consecuencias. A fuerza de demostrar que todo nuestro pensamiento es expresión de una situación social, cuyas limitaciones hacen también que este pensamiento no sea *verdadero*, uno se expone a probar demasiado, a acreditar la idea de que el sociologismo no tiene su verdadero sentido en sí mismo, de donde puede resultar un irracionalismo político y una conducta política sin criterio. Es en contra de estos peligros que

Husserl, lo hemos visto, ha querido retomar la tarea del filósofo: restaurar la certeza, restaurar la distinción de lo verdadero y de lo falso.

La originalidad de Husserl consiste en que no se opone, aquí, al psicologismo o al historicismo reafirmando pura y simplemente la posición contraria, es decir, lo que él mismo llama logicismo. El logicismo es la actitud que consiste en admitir que existe una esfera de verdad, más allá de la cadena de las causas y de los efectos psicológicos y sociales, un medio del pensamiento propiamente dicho, en el cual el filósofo estaría en contacto con una verdad intrínseca. El logicismo al elevar así la esfera del pensamiento más allá de todo contacto con la vida del filósofo, hace inevitable el retorno del psicologismo y del sociologismo desde que uno se apercibe que, en efecto, el pensamiento filosófico carece de raíces.

De un extremo a otro de su carrera lo que Husserl trató de hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende por una reflexión que es verdaderamente radical, es decir que nos revela los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a transformar ese condicionamiento sufrido en condicionamiento consciente, aunque sin negar jamás que no existiera y que no fuera constante. Advirtió de una manera asombrosa que la Filosofía desciende del flujo de nuestra experiencia y debe "*Sich einstromen*" (afluir a ella). Aún el pensamiento que pretende ignorar el flujo temporal o dominarlo tiene lugar en el fluir temporal, desciende allí una vez que está constituido. El filósofo no debe como filósofo pensar a la manera del hombre exterior, de ese sujeto psicofísico que está en el tiempo, en el espacio, en la sociedad como un objeto en una caja; por el solo hecho de que él (el filósofo) quiere no solamente existir, sino comprender lo que hace, debe suspender el conjunto de las afirmaciones que están implicadas en los datos efectivos de su vida. Pero suspenderlas no significa negarlas y, menos aún, negar el lazo que nos une al mundo físico, social y cultural; por el contrario, es verlo o tomar conciencia de él. La "reducción fenomenológica" es la única que revela esa afirmación esencial e implícita, esa "tesis del mundo" que sostiene cada uno de los mo-

mentos de nuestro pensamiento. Lo propio del filósofo es, así, en realidad considerar su propia vida en lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras y en esta medida retroceder con respecto a lo que él es actualmente, para captar todo lo que podría ser y no considerar su personaje empírico sino como una de las posibilidades de un universo mucho más amplio que está todavía por explorarse. Pero este esfuerzo no desliga para siempre nuestros lazos con el mundo físico y humano: nosotros miramos esas tesis espontáneas "*Ohne mitzumachen*", sin efectuarlas por nuestra cuenta en el mismo momento, pero ello es la condición de todo pensamiento que pretende ser verdadero y, al final de su carrera. Husserl admitía que el primer resultado de la reflexión es ponernos en presencia del mundo tal como lo vivimos antes de la reflexión (*Lebenswelt*). La reducción fenomenológica del pacto que es en realidad la ruptura establecida por la vida entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual, no nos hace, sin embargo, ahuecar, en manera alguna, el tiempo y pasar más allá del tiempo a un dominio de la pura lógica o del pensamiento puro. Jamás se pasa más allá del tiempo. Husserl admitía que hay diversas maneras de vivir el tiempo. Está la manera pasiva, uno está en el interior del tiempo, se lo soporta, es la *Innerzeitigkeit* (temporalidad interna) o, muy por el contrario, se puede volver a tomar ese tiempo, desarrollarlo uno mismo. Pero en todo caso uno es temporal, uno no pasa más allá del tiempo. La Filosofía puede muy bien ser tradicionalmente la ciencia de las verdades eternas; para ser exactos sería necesario más bien llamarla, como dice Husserl, en los últimos años de su vida, la ciencia de lo *omnitemporal*, de lo que es válido en todos los tiempos, más que de las verdades que escaparían absolutamente al orden del tiempo. Hay una profundización de la temporalidad, no una superación de ella.

La Lógica no se equivoca al considerar las leyes de nuestro pensamiento como valederas universalmente. Pero habría que saber por qué son universales y ver cómo Husserl justifica esa universalidad. El logicismo admitirá que cuando tengo necesidad de hablar de un principio reconocido, cuando lo afirmo sin condiciones es porque

me comunico desde mi mismo centro con un pensamiento prepersonal. Por consiguiente, fundará la universalidad de la lógica sobre un derecho absoluto que le vendría de cómo ella expresa la estructura interior del mundo, en tanto ese mundo es para un pensador universal. No es en absoluto así, ni siquiera desde sus primeros trabajos que Husserl tratará de justificar la universalidad del pensamiento.

Las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser, dice en el tomo primero de "Investigaciones Lógicas"; no nos comunicamos con un pensamiento prepersonal, sino que aquéllas son para nosotros absolutamente coextensivas a todo lo que podemos afirmar y que, si quisiéramos pensar otras que las contradigan, por ejemplo, algún pensamiento sobrehumano divino o angélico, nos sería necesario, para reconocerle un sentido a esos nuevos principios, sumergirlos bajo los nuestros de manera que no fueran ajenos a nosotros. Si los ángeles son verdaderamente pensados por nosotros y es necesario que lo sean, sin lo cual no podemos argumentar sobre ellos, pueden ser pensados como pensadores sólo en cuanto ellos se asemejan por las leyes de nuestro pensamiento a nosotros. Un ángel que pensara según leyes radicalmente diferentes de la humanidad y viniera así a llenar de dudas las leyes del pensamiento humano, ese ángel no puede ser pensado por mí. Cuando lo concibo no concibo nada. De modo que la universalidad del pensamiento está fundada no sobre la comunicación con un pensador universal centro de todos los espíritus, sino simplemente por el hecho de la adherencia de mi pensamiento a mí. Como pensador basta que me haya detenido en el establecimiento de la lista de mis principios de pensamiento, de lo que es verdaderamente esencial, de lo que verdaderamente no puede ser separado en el pensamiento de mí, para estar seguro que ese pensamiento es regla para todos los hombres, regla para todo ser.

Husserl llega a decir que Dios mismo no podría tener del mundo una experiencia que no se presente a la manera de nuestra experiencia, como una serie de perfiles siempre incompleta. (La idea de Dios es empleada aquí, como lo ha dicho Husserl en alguna

parte, no para introducir una afirmación teológica, sino a título de índice y de señal filosófica a fin de poner mejor de relieve la situación del hombre.)

Existe pues como un *positivismo fenomenológico*: rechazo de fundar la racionalidad, el acuerdo de los espíritus, la lógica universal, sobre algún derecho anterior al hecho. El valor universal de nuestro pensamiento no está fundado en derecho aparte de los hechos. Está fundado sobre un hecho central y fundamental. Constató en mí, por reflexión, el sin-sentido de todo lo que no obedece a principios de pensamiento tales como el principio de no-contradicción (o de otros, pues naturalmente la cuestión permanece abierta: saber si no se debe volver a formular o a formular mejor los principios de la verdadera lógica).

Resulta así que la Filosofía no será para Husserl, como lo era para una cierta tradición filosófica, un sistema, en el cual la Filosofía arribaría a resultados definitivos que no podrían ser reconsiderados por los progresos de la experiencia. Husserl considera a la Filosofía como esencialmente progresiva. Dice, en sus últimos años, que ella es una *meditación infinita*. Uno de sus mejores alumnos, Eugen Fink, dice que debernos provocar una "situación de diálogo". Jamás el filósofo, sobrepujando las determinaciones de hecho que limitan su visión, alcanza en sí mismo a un pensador universal. Está siempre situado, está siempre individuado y es, por eso, que tiene necesidad del diálogo. La manera más segura para él de franquear sus límites es entrar en comunicación con las otras situaciones (los otros filósofos o los otros hombres). Como escribiera Husserl, en sus últimos años, la subjetividad última, radical, lo que los filósofos denominan "*la subjetividad trascendental es una intersubjetividad*".

Escribió en un pasaje del *Nachwort (Epílogo)* agregado a sus "Ideen"² *La Philosophie est une idée*. (Empleaba la palabra idea en el sentido kantiano, en el sentido de idea-límite para designar un pensamiento del que no podemos, hablando con propiedad, hacer el

² Existe traducción castellana de José Gaos, México. Fondo de Cultura Económica, 1940.

recorrido, que no podemos totalizar, que entrevemos simplemente en el horizonte de nuestro espíritu, como el límite de un cierto número de operaciones que podemos hacer.) *“Es una idea que solamente es realizable en un estilo de validez relativa provisoria y en un proceso histórico sin fin, pero también que, bajo esas condiciones, es efectivamente realizable”.*

Veía, por consiguiente, que lo que Husserl opone a la crisis provocada por el psicologismo o el sociologismo, no es la reafirmación pura y simple del viejo dogmatismo filosófico de las verdades eternas. La tarea filosófica que se propone es el establecimiento de una filosofía integral que sea compatible con el desarrollo del conjunto de las investigaciones sobre el condicionamiento del hombre. La lucha será, entonces, sobre dos frentes, durante toda la carrera de Husserl. Lucha contra el psicologismo o contra el historicismo en cuanto querían llevar la vida del hombre a ser una simple resultante de condiciones exteriores que actúan sobre él y que ven al sujeto filosofante completamente determinado desde el exterior, sin contacto con su propio pensamiento y consagrado al escepticismo; pero lucha también contra el logicismo, en tanto el logicismo nos procuraría un acceso a la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente. Husserl quiere reafirmar la racionalidad en el nivel de la experiencia, sin sacrificar para nada las variedades que pueda tener ésta, y teniendo por ciertos todos los condicionamientos de los cuales la Psicología, la Sociología y la Historia puedan hablarlos. Trátase de descubrir un método que permita a la vez, pensar la exterioridad que es el principio mismo de las Ciencias Humanas, y la interioridad que es la condición de la Filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber.

La empresa es, en suma, bastante análoga a la de Hegel, lo que puede adivinarse por el uso mismo que Husserl hace de la palabra Fenomenología. La Fenomenología, en sentido hegeliano, es, en resumen, una lógica del contenido: la organización lógica de los hechos procede de una forma que les sería superpuesta: supónese que el mismo contenido de los hechos se ordena espontáneamente de

un modo que es pensable. Una Fenomenología es la doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia y no solamente experiencias de conocimiento, sino también, sus experiencias de vida, de civilización y, a la vez, encontrar en ese desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca, una orientación tal que el desarrollo de los acontecimientos no aparezca como simple sucesión. A una concepción de este género no puede acceder el espíritu sino por el “espíritu-fenómeno”; es decir, por el espíritu visible delante de nosotros; no sólo ese espíritu interior que captamos por la reflexión o el “cogito” y que no está sino en nosotros sino además un espíritu expandido en las relaciones históricas y en el medio humano. Si es verdad que Husserl busca, por el estudio de los fenómenos, enraizar la razón en la misma experiencia, no hay que sorprenderse que su Fenomenología conduzca al final de su carrera, a una “teoría de la razón oculta en la historia”.

En Hegel, la Fenomenología no es más que un prefacio para la Lógica, de manera que para ciertos intérpretes de aquél, no tiene sino el valor de una introducción a la Filosofía propiamente dicha. La Filosofía propiamente dicha es de otro orden. Ahora bien, si finalmente es la Lógica la que rige el desarrollo de los fenómenos, la Filosofía es allí justamente lo que Hegel le prohibía ser en la introducción de su “Fenomenología del Espíritu”, la coloca “*en lugar de la conciencia en tren de hacer sus experiencias*”. En Husserl, por el contrario, la Lógica misma será fenomenológica, es decir, que no pretenderá dar a las afirmaciones de la Lógica, otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de lo verdadero.

Para una Filosofía como aquélla, que quiere ser integral, no se trata de ningún modo, como se cree a menudo, sobre todo entre psicólogos, de sacrificar la ciencia y, en particular a la Psicología. Husserl piensa, por el contrario, que la reforma de la Psicología que él preconiza, tendrá por resultado permitir un desarrollo que está retardado, en el psicologismo de su tiempo, por la insuficiencia de las concepciones metodológicas. Hace alusión en “*Ideen*”, a ciertas críticas dirigidas a sus investigaciones, como si debieran hacerse a

expensas de las investigaciones psicológicas. “He protestado, dice, contra esa concepción, y, parece, sin éxito. Las explicaciones que he agregado no han sido comprendidas y han sido rechazadas sin otro examen. A falta de captar el simple sentido de mi demostración, las réplicas a mi crítica de los métodos psicológicos han estado desprovistas de todo valor. Esa crítica no discutía de ninguna manera el valor de la Psicología Moderna, no rebajaba en absoluto los trabajos experimentales de hombres eminentes, pero develaba ciertas lagunas de los métodos radicales en el sentido literal de la palabra. Al llenarlas, la Psicología debe, según mi opinión, ser elevada a un nivel superior de certeza científica, ampliando extraordinariamente su campo de trabajo. Encontraré en otra parte la ocasión de agregar algunas palabras sobre la manera en que la Psicología, muy inútilmente, se ha defendido contra esos pretendidos ataques de mi parte”.

Nada tiene en contra de una Psicología Científica. Husserl simplemente piensa que la existencia y el desarrollo de una psicología tal, plantean problemas filosóficos, cuya solución interesa a la misma psicología, si debe salir de sus estancamientos. El problema es éste: a juzgar por el estado del saber en el momento en que Husserl escribía, parecía existir un conflicto entre las exigencias de la Filosofía, exigencias de interioridad racional pura y las exigencias de una Psicología considerada como ciencia de la determinación exterior de las conductas del hombre.

¿Cómo trata Husserl de hacer frente a esta dificultad? Necesita descubrir un modo de conocimiento que no sea el conocimiento deductivo y que tampoco sea el conocimiento simplemente empírico. Hace falta un conocimiento no-conceptual que no se separe del hecho y que, sin embargo, sea filosófico, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto filosofante. Es indispensable que nuestra vida no esté hecha solamente de acontecimientos psicológicos contingentes y .que, a través del hecho psicológico se revele un sentido irreductible de las particularidades del hecho. Esta emergencia de lo verdadero a través del hecho psicológico, es lo que Husserl llama la intuición de las esencias o *Wesensschau*.

Se debe insistir sobre el carácter concreto y familiar de la *Wesenschau* (intuición de la esencia) y defender a Husserl contra las falsas interpretaciones que de ella se han dado siempre. La captación, a través de mi experiencia contingente de significaciones valederas universalmente, no es en absoluto, para emplear las propias palabras de Husserl, una “operación mística que nos transporte más allá de la experiencia”. Gracias a su doble aspecto, a la vez universal y concreto, la *Wesenschau*, según Husserl, es capaz de renovar y desarrollar la Psicología. Nuestras experiencias, lo que nosotros vivimos, nuestras vivencias (*Erlebnisse*) como dice Husserl, pueden ser, para quien las considere desde fuera, determinadas física o socialmente. Además, ocurre que hay una manera de aprehenderlas por la cual esas experiencias adquieren una significación universal, intersubjetiva y absoluta. Es necesario simplemente, que no me limite a vivir esas experiencias y que deduzca de allí el sentido o la significación. Tal es la función de la “intuición eidética”. Es, en realidad, un hecho, un simple hecho determinado por sus condiciones exteriores que hoy escucho la Novena Sinfonía y que voy a tal o cual concierto. Pero, por otra parte, puedo descubrir en el interior de esta experiencia algo que es independiente de las condiciones de hecho que han actuado sobre mi decisión y que me han llevado a ese concierto. La Novena Sinfonía no está encerrada en el instante o en el tiempo durante el cual la descubro. No hace sino aparecer en las diferentes ejecuciones que se dan de ella. Es un objeto cultural que aparece o transparece bajo la batuta de un director de orquesta, bajo el arco de los violinistas, pero que no es reducible a la misma ejecución de ella. De manera que si yo lograra separar de mi experiencia todo lo que ella implica; o tematizar lo que se me ha permitido vivir en ese momento, arribo a algo que no es singular, que no es contingente y que es la Novena Sinfonía en su esencia. Esta orientación de la conciencia sobre ciertos objetos denominados “objetos intencionales” y que permite someterla a un análisis “eidético”, es lo que Husserl llama la *intencionalidad*.

Se podría decir que, por sus condiciones antecedentes, mi conciencia está unida a la contingencia de los hechos que actúan sobre

mí; pero hacia adelante, en tanto alude a ciertos términos, en tanto tiene una “teleología”, en tanto se relaciona a entidades culturales que no se dejan dividir por sus diferentes manifestaciones en diferentes momentos de mi vida, o por diferentes conciencias, es accesible a un análisis de otra especie. La visión de las esencias o *Wesensschau* no es otra cosa, en Husserl, que la explicitación del sentido o de la esencia hacia los cuales la conciencia está orientada y vive. Husserl dice en las “Ideen”, que no hace falta dar ni un sentido místico, ni siquiera un sentido platónico a la palabra *Wesensschau*. Visión de la esencia, no significa en él, el uso de una facultad suprasensible absolutamente extraña a nuestra experiencia y que, por consiguiente, únicamente se ejercitaría en condiciones excepcionales. La *Wesensschau* es constante, dice, aún en el uso de la vida conformada a la actitud natural. La visión de las esencias reposa simplemente en el hecho que, en nuestra experiencia, hay lugar para distinguir entre *el hecho que vivimos y aquello que vivimos a través de él*. Es por esta visión de las esencias que Husserl trata de localizar un camino entre psicologismo y logicismo, y producir una reforma de la Psicología. La *Wesensschau* en tanto experiencia, en tanto consiste en captar la esencia a través de la experiencia vivida, es un conocimiento concreto; pero, por otra parte, en tanto a través de mis experiencias concretas aprehendo además del hecho contingente, una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional del cual se trata, obtengo por su intermedio un conocimiento que no me encierra en ninguna particularidad de mi vida individual y alcanzo así un saber que es válido para todos.

Supero mi singularidad en tanto mi conciencia no es tan sólo una serie de hechos o de sucesos, sino que todos esos acontecimientos tienen un sentido. La intuición de las esencias consiste, simplemente, en reconquistar ese sentido, todavía no tematizado por la vida espontánea.

II

La idea de una psicología eidética en Husserl

I. El problema de la psicología eidética hasta las “Ideas”

Si se examina todo el primer trabajo de Husserl: *Philosophie der Arithmetik*, es necesario tener en cuenta, en efecto, que en el momento en que aquél lo escribiera, acababa de abandonar las Matemáticas por la Filosofía. Al encontrar insuficientes las concepciones logicistas en Matemáticas tuvo la idea de fundamentar las operaciones de la Aritmética sobre bases psicológicas, definiendo a la Fenomenología entonces como una “Psicología Descriptiva”. Luego renunció a esta concepción, porque conducía al psicologismo y hacía aparecer las nociones cardinales de nuestro pensamiento, la noción de número, por ejemplo, como simples atributos de una cierta naturaleza psicológica. En resumen, se dio cuenta, al comienzo de su carrera de filósofo, que hay que retornar a la conciencia, que uno está obligado a buscar el sentido de los conceptos matemáticos en la vida de la conciencia sobre la que reposan. Sólo que, no comprendía, entonces, a esta conciencia a la cual tornaba como filósofo y la oponía al mundo, como una región del ser a otra. Acto seguido, advirtió que la conciencia sobre la que se deben fundar las operaciones de la Lógica, no es únicamente una parte del ser, sino el principio por el cual todo ser puede recibir su sentido y su valor como ser para nosotros y que es, por lo tanto, el correlativo, de todo

ser cualquiera que sea. El ser matemático, por ejemplo, es un correlativo intencional de mi conciencia. El mundo exterior también. La conciencia es, pues, coextensiva a todo ser del que pudiéramos tener conocimiento. Ningún ser tendría valor, en tanto ser, para nosotros, sino en tanto se ofrece como *sentido* a la conciencia. Así considerada la noción de conciencia se generaliza, no es ya la de un ser entre todos los seres; es el hogar de todo ser y de toda posición del objeto “trascendental”.

Se roza aquí una Filosofía que puede parecer próxima al Idealismo. Las fórmulas de la “Filosofía de la Aritmética” eran insuficientes porque eran demasiado psicológicas. Inversamente, otras fórmulas ulteriores son demasiado “platónicas” (en el sentido vago e históricamente discutible que de ordinario se da a esta palabra). Husserl busca su ruta entre los escollos del psicologismo y del logicismo. Definamos su posición en el momento que publica las “Ideen”. La famosa reducción que da acceso a la Fenomenología no es un simple regreso al tema psicológico, pero tampoco distrae nuestro pensamiento de la existencia para orientarnos sobre esencias que lo trascenderían. La reducción fenomenológica es la resolución, no de suprimir, sino de poner en suspenso y como fuera de acción todas las afirmaciones espontáneas en las cuales vivo, no para negarlas, sino para comprenderlas, para explicitarlas.

Con la teoría de la reducción fenomenológica Husserl rompe totalmente con lo que podía quedar de psicologismo en su pensamiento e igualmente con lo que podía quedar del “platonismo” de sus primeros trabajos. El yo filosófico efectuará un retroceso con respecto a todas las condiciones de hecho a fin de aperecirlas, comprenderlas y no dejarlas jugar a su antojo. La tarea de la Filosofía será, entonces, explicar con una lucidez completa cómo son posibles, a la vez, las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del yo encarnado. Todo objeto intencional remite a la conciencia, pero a una conciencia que no es ese individuo encarnado que soy yo, como hombre viviente en cierto punto del tiempo, en un cierto lugar del espacio. Cuando efectuó la reducción fenomenológica no me transporto del mundo exterior al yo considerado como

una parte del ser, no sustituyo la percepción interior por la percepción exterior; trato de hacer aparecer y de explicitar en mí, esa fuente pura de todas las significaciones que constituyen a mi alrededor el mundo y que forman mi yo empírico.

¿Cuál es, en ese momento del pensamiento de Husserl, la situación de la Psicología frente a la Fenomenología?

La Psicología es una ciencia de hecho, dice Husserl, es la ciencia del hombre en el mundo, es la ciencia del hombre colocado frente a diferentes situaciones, respondiendo a esas situaciones por conductas diferentes. No se confunde pues, en absoluto, con la fenomenología trascendental, con la filosofía fenomenológica, la cual, como se acaba de explicar, es una reflexión universal que tiende a explicitar y a fijar conceptualmente todos los objetos intencionales que mi conciencia puede contemplar. La Psicología no ocupa el sitio de la Filosofía porque tiene un terreno propio. Y el psicologismo consiste precisamente en creer que la Psicología ocupa el lugar de la Filosofía. Ello es *imposible*, porque la Psicología divide las convicciones del sentido común y las convicciones de todas las ciencias respecto del ser y estas convicciones necesitan ser dilucidadas por una Filosofía.

Vivimos todos en un mundo natural, es decir, en la convicción de que somos una parte del mundo sometida a la acción del mundo exterior, recibiendo pasivamente esa acción. La Psicología recibe tal cual ese postulado realista del sentido común y es, en función de ese postulado, que ella plantea sus problemas. El psicólogo trata de ver cómo el hombre, frente a ciertas situaciones o a ciertos estímulos, elabora sus respuestas. Trata de establecer leyes que unan de una manera rigurosa tal situación, tal conjunto de "stimuli" a tal reacción. Eso es perfectamente legítimo a los ojos de Husserl, pero esto no debe hacer las veces de la Filosofía. No debemos dar valor ontológico, es decir, alcance último, final, a esta forma de pensar, porque es ingenua, no reflexiva. Si, en efecto, reflexionamos, hallaremos que el sujeto así situado en medio del mundo y sufriendo la acción de ese mundo es, a la vez, el que piensa el mundo, y que ningún mundo es concebible si no es pensado por alguien y que, por consiguiente, si es verdad que el sujeto empírico es una parte del mundo,

es verdad también que, el mundo no es otra cosa que un objeto intencional para el sujeto trascendental. Esa inversión copernicana, como decía Kant, que hace que la Filosofía se defina por oposición a la Psicología, Husserl la mantendrá hasta el final. Aún una psicología muy celosa por mostrar la unidad y la autonomía de la conciencia que admita como la Teoría de la Forma, que la conciencia no está integrada por elementos a la manera de las cosas exteriores, es un todo en el cual los elementos no tienen existencia separable, Husserl la considera como filosóficamente insuficiente, como incapaz de hacer las veces de Filosofía, porque, si la conciencia es concebida por los “gestaltistas” como totalidad que no puede ser disuelta en sus elementos, esta totalidad la conciben a la manera de las totalidades naturales existentes en las cosas. Mi conciencia es una forma más integrada que esta lámpara, pero no es, después de todo, más que una forma. El solo hecho de que se emplee el mismo término de “Gestalt” (“forma”) para designar la unidad de la conciencia y la de la lámpara basta, a los ojos de Husserl, para que se deba concluir que la Psicología de la Forma naturaliza la conciencia, no se aperci-be que la conciencia es el sujeto de todo objeto posible y se la define como pueden ser definidos otros objetos. En su rigor filosófico Husserl excluye a la Psicología de la Forma al igual que la psicología tomista del siglo XIX y las coloca en el mismo lugar. He aquí lo que escribe a este respecto en la nota final de las “Ideen” (*Nachwort zu meiner Ideen*): “La Psicología atomística como la Psicología de la Forma permanecen en el mismo sentido principal como un naturalismo psicológico que, en consideración a la expresión de sentido interno, pueden llamarse también sensualismo”. No hay aquí, evidentemente, ninguna diferencia en atenerse al principio en acumular atomísticamente los datos psíquicos como montones de arena, o en considerarlos como partes de totalidades que no pueden, sea por una necesidad empírica o apriorística, presentarse sino como tales partes. No hay diferencia de principio entre decir, como los asocia-cionistas: “la conciencia es una suma de sensaciones y de imágenes”, o como los “gestaltistas”: “La conciencia es una totalidad en la cual los elementos no tienen más que una existencia inseparable”. Mien-

tras no se ha elaborado la noción de totalidad de manera de reformarla radicalmente y de pensar la conciencia como una totalidad sin equivalente alguno entre las cosas de la naturaleza, se está siempre en el naturalismo y en el psicologismo.

Husserl mantendrá esto hasta el final. No pensó jamás que la Psicología pudiera reemplazar a la Filosofía, aun si se tratase de una psicología refinada que no tuviera nada que ver con el atomismo o con la reducción a elementos. No solamente la Psicología no es la Filosofía y no puede sustituirla, sino que además como Psicología, comporta necesariamente una deformación de la conciencia.

Participa en efecto de la actividad natural, lo que hace que considere adecuadamente al hombre, pero al hombre como una parte del mundo. Cuando un psicólogo habla de la conciencia, el modo de ser de la conciencia tal como lo entiende, no es radicalmente distinto del modo de ser de las cosas. La conciencia es un objeto que hay que estudiar y el psicólogo aperece esta conciencia entre las cosas del mundo, como un acontecimiento en el sistema del mundo. Para llegar a una concepción que mantenga la originalidad radical de la conciencia hace falta un análisis que no sea de este tipo, que descubra en nuestra experiencia propia el sentido o la esencia de toda *psique* posible. Conoceremos, de manera última, lo que es la conciencia únicamente a condición de volver a unir en nosotros el sentido interior y alcanzar así la intuición eidética de él. La conciencia es susceptible de análisis intencional solamente y no de una simple constatación o notación. Ahora bien, el psicólogo está siempre inclinado a hacer de la conciencia un objeto de constatación. Así, todas las verdades de hecho que pertenecen a la Psicología pueden ser aplicadas al sujeto concreto que soy yo, únicamente mediante una corrección o una rectificación filosófica. La inducción, que parte de hechos y reúne hechos, es el método de la Psicología empírica, como es el método de la física o de las ciencias de la naturaleza, pero es muy evidente que esta inducción permanece ciega, si no conocemos, además, y desde el interior de la conciencia, lo que esta inducción trata de determinar.

Para comprender verdaderamente lo que se ha encontrado con respecto al hombre, es necesario combinar la inducción con un conocimiento reflexivo que podemos obtener de nosotros mismos como sujetos conscientes. Es a eso que Husserl denomina *Psicología Eidética*. Toda psicología empírica debe, según él, estar precedida de una psicología eidética, es decir, de un esfuerzo reflexivo mediante el cual elaboremos, al contacto de nuestra experiencia propia, las nociones fundamentales de las que la Psicología se sirve a cada momento. El conocimiento de los hechos pertenece a la Psicología, la definición de las nociones que servirán para elaborar esos hechos, pertenece, según Husserl, a la Fenomenología.

Extraemos del uso común una cantidad de conceptos que aplicamos sin apercibirnos de ello, a la interpretación de los hechos psicológicos; por ejemplo, el concepto de imagen, el concepto de percepción. Mientras no hayamos dado, por una reflexión sobre nuestra experiencia de la imagen, sobre nuestra experiencia de la percepción, un sentido coherente y valedero a esas diferentes nociones, no sabremos nosotros mismos lo que quieren decir y lo que prueban nuestras experiencias sobre la percepción o sobre la imagen.

Considerado así Husserl no piensa reemplazar la Psicología por la Filosofía, ni la Filosofía por la Psicología. Es necesario que tengan la una y la otra su autonomía. La autonomía de la Psicología se manifiesta en que ella es la encargada de la investigación sobre los hechos y sobre las relaciones de hecho; pero la significación última de estos hechos y de estas relaciones sólo es provista por una eidética fenomenológica, de la cual yo separo el sentido o la esencia de percepción, de imagen y de conciencia.

2. Ilustración por los primeros trabajos de Sartre

Los primeros trabajos de J. P. Sartre acerca de la imaginación y la emoción sirven para ilustrar adecuadamente la concepción de Husserl, tal como se presenta en la parte media de la carrera intelectual de éste.

En la parte final de su trabajo sobre “La imaginación”, Sartre muestra que, en tanto no se ha reflexionado acerca de lo que es la imagen y nuestra experiencia de lo imaginario, todos los trabajos experimentales que uno pueda efectuar son, en resumen, letra muerta: proporcionan muchos resultados, eventualmente resultados numéricos, pero no sabemos qué significan ni qué ha sido medido. Por ejemplo, se señala (en la obra de Sartre), en qué condiciones se presenta la imagen, pues la imagen responde, en la vida de la conciencia, a estados de baja tensión que pueden presentarse de manera casi instantánea sin contornos definidos: se habla de imágenes relámpagos, se muestra que las imágenes no son, como se lo cree a veces, cuadros completos de los objetos que representan; son, muy a menudo, esquemas; se muestra, además, que la imagen no se basa en la vida consciente, que ella está allí únicamente para resumir un cierto trabajo de pensamiento o para llevar referencias simbólicas a ciertos objetos de pensamiento. Todo ello es cierto, pero no se nos hace comprender, finalmente, qué es la imagen, cómo puede ser utilizada por el pensamiento, entrar en relaciones con ella, qué significa para un sujeto, el predominio de la vida imaginaria. Mientras consideremos a la imagen como un pequeño cuadro transportado, conducido por la conciencia, nos será imposible comprender cómo esa “imagen-cosa” puede entrar en relación con un pensamiento activo; es, tan sólo, un ser sensible, ‘un ser sensible velado o borrado o menos completo. Esta concepción de la imagen que no posee ninguna dignidad científica, introduce en el análisis psicológico elementos que no le pertenecen y que son debidos al pensamiento común precientífico. Asimismo, a falta de una aclaración fenomenológica, uno no siempre comprende lo que es imaginar y cuál es el sentido de la actitud o de la conducta imaginante.

¿Cuál es el sentido del acto de imaginar en la vida del hombre? Para saberlo es indispensable un análisis que nos muestre, por ejemplo, que la imagen es por principio algo que no es observable, aunque *pretenda* serlo. Hay una especie de impostura esencial de la imagen. Todos creemos que nuestras imágenes son observables a la

manera de las cosas sentidas, y desde que queremos observarlas nos apercibimos que es imposible: no se puede, decía Alain, contar las columnas del Panteón en imagen. La imagen es, por lo tanto, una pretensión para la presencia del objeto imaginario, pretensión que no es fundada. Es una ausencia de objeto que quiere hacerse pasar por una presencia del objeto. Es una *evocación* del objeto, en el sentido en que se habla de evocar los espíritus. Es una referencia del yo que piensa en tal o cual objeto real, existente en el mundo, con la pretensión de hacerla aparecer aquí y ahora, donde estoy. No hay, decía Sartre, dos Pedros: Pedro en realidad que está en África Occidental y Pedro en imagen que estaría *en* mi conciencia. Existe una referencia única mía a *Pedro- en- realidad*, con la pretensión de hacerla aparecer aquí, en mi contorno mental. Esta especie de incorporación o de encarnación de un ausente en los datos presentes, se hace naturalmente con la ayuda de ciertos elementos extraídos de mi percepción que juegan el papel de *analogon* del objeto ausente. Esto basta para mostrar que la imagen es, en realidad, una operación de toda la conciencia y no solamente un contenido de la misma. Uno se apercibe que imaginar es formar un cierto modo de relación con el objeto ausente.

Comprendida así la imagen, podrá estar unida a toda una serie de otros fenómenos. Se podrá comparar la conciencia de imagen en el sentido de la imagen mental del Panteón con la conciencia de ciertas imágenes fotográficas. No hay diferencia esencial entre la conciencia del Panteón ausente y la conciencia que tengo de una fotografía ante mis ojos, porque cuando el objeto está completamente ausente, cuando no hay representante dado, me sirvo, a título de *analogon*, de ciertos elementos de mi percepción presente. Imaginar es siempre hacer aparecer en un presente, un ausente; dar casi una presencia, una presencia mágica, para un objeto que no está allí. A partir de esto, se podrá volver a buscar cómo el sujeto realiza esa especie de encantamiento del rostro ausente, en los datos de su percepción. Se verá que debe afectarlos a una fisonomía o a una estructura que el mismo proyecta gracias a su actitud motriz y afectiva. El análisis eidético de la imagen habrá vuelto posible esos

encuentros experimentales que, esta vez, no serán ya ciegos porque se sabrá de qué se habla y se *comprenderá* la relación de la afectividad y de la motricidad de la imagen.

De la misma manera, antes que hayamos hecho una psicología eidética de la emoción, antes que nos hayamos preguntado qué es estar emocionado, el problema de la emoción no se presenta a nosotros sino de una forma confusa, porque es visto a través de una cantidad de prejuicios o de prenociones que operan un cierto corte de los hechos. El sentido común dirá, por ejemplo, a propósito de la emoción que existen dos órdenes de hechos a considerar: “las manifestaciones corporales” y las “representaciones”. Así se planteaba además la cuestión en tiempos de William James. Tal escuela, entonces, sostenía que la emoción debe ser comprendida a partir de las representaciones; tal otra que más bien debe partir de los hechos corporales. La Psicología pensó en un gran hallazgo el día en que William James alteró el orden tradicional y cuando en lugar de decir: “lloro porque estoy triste”, dijo “estoy triste porque lloro”. En este tipo de especulaciones radicaba la Psicología de la emoción, durante mucho tiempo, antes de proponerse someter la emoción a una aclaración fenomenológica. No se trataba de oponer los conceptos a los hechos. Se trataba de reemplazar los conceptos de los cuales uno se sirve sin darse cuenta de ello porque son habituales, por conceptos elaborados conscientemente que peligran mucho menos de alejarnos de la experiencia.

En lo que concierne a la emoción, la reflexión eidética se preguntará: ¿después de todo qué es estar emocionado?, ¿cuál es el sentido de la emoción?, ¿a qué tiende la emoción? ¿Se puede concebir una conciencia que no sea capaz de emoción? Y si no ¿por qué?

Se toma a la emoción como un acto total de la conciencia, como cierto tipo de relación con el mundo, tratándose de determinar adónde tiende.

Hace tiempo que la Psicología advirtió vagamente que la emoción era un “estado psíquico”, además un estado corporal e intentó determinar cuál de esos dos elementos era la causa del otro. Ante esta cuestión la Fenomenología permanece neutral y no postula que

la emoción sea psíquica o física. La encara en su neutralidad y se pregunta qué significa, adónde va.

Muchos psicólogos esbozaron esta investigación. En el curso de las lecciones que siguen, será tesis constante la de que los psicólogos no tienen necesidad de pasar bajo el control de Husserl para encontrar o volver a encontrar un desarrollo de la Psicología en sentido fenomenológico. Janet, por ejemplo, aborda el problema de la emoción de una manera muy nueva. En un pasaje de *"De la angustia al éxtasis"* muestra cómo una joven que llegara a consultarlo y que se negaba a responder a sus preguntas, termina en una crisis de nervios que la colocan, lógicamente, fuera de estado para responder a ninguna pregunta. La emoción, la crisis de nervios y la cólera tienen un sentido; son un medio para sustraerse a la situación de interrogatorio a la cual la joven aceptaba instintivamente exponerse al ir a ver a Janet, pero que no se había decidido afrontar.

Igualmente, Freud considera a la emoción como una acción o como una realización simbólica. Muestra también (sabéis cuál es de sus fórmulas la que permite mejor acercar su tentativa a la de los fenomenólogos) que: "los hechos psíquicos tienen un sentido" y deben ser sometidos a un desciframiento. Intenta reintegrarlos a la vida total del sujeto, o sea a la dinámica de la conducta y mostrar adónde van.

La emoción, por ejemplo, es la modificación de nuestras relaciones con el mundo que tiene lugar cuando renunciamos a una acción ordenada que cuenta con las relaciones de causalidad para ser una acción verdadera, y pasamos a una transformación inmediata, mágica y ficticia de la situación. Es el caso del hombre encolerizado que renuncia a actuar de tal manera al no poder desatar el nudo de un cordón o un lazo de zapato y que rompe el lazo o el cordón, lo cual no resuelve el problema del nudo, sino que lo suprime. La relación ordenada con el objeto, con el mundo, es reemplazada por una relación irracional, en la cual todo sucede como si la voluntad incondicional del sujeto pudiera obtener su resultado proyectándose en el objeto, sin intermediario y sin nexo. Un análisis de este género responde a lo que Husserl entiende por

análisis eidético. Se vuelve a tomar aquí el conjunto de los hechos vividos concernientes a la emoción¹.

La relación de la Psicología con la Fenomenología se comprende, pues, para emplear la fórmula de Husserl, de una manera análoga a la relación de la Física y de la Geometría. Con respecto a todas las cuestiones metodológicas, la Psicología deriva de lo fenomenológico. Para saber, por ejemplo, lo qué es una emoción, cómo abordarla, por el cuerpo o por el espíritu; o por el contrario, por una vía neutra que es la de la Fenomenología, para resolver todos esos problemas hace falta una aclaración del fenómeno de la emoción según el sentido interior que la Fenomenología se propone proveer. Esto no significa que el trabajo del fenomenólogo vuelva inútil al del psicólogo, como tampoco que el trabajo del geómetra torne inútil el del físico. Fue necesario que hubiera una Geometría y en general las matemáticas, para que existiera una Física. Pero esto no quiere decir que ocupen en ésta un lugar. En otro pasaje Husserl dice que la relación entre la Psicología eidética y la Psicología empírica, es la misma que entre la Sociología y la Estadística. Significa que la estadística es necesaria para el sociólogo pero no es todavía Sociología: es indispensable tomar contacto con el fenómeno social y representarse el medio propio de lo social. Igualmente hay que tomar contacto con la psique por la reflexión fenomenológica, si queremos comprender lo que nos proporcionan los procesos de investigación empírica de la Psicología.

En síntesis, Husserl encuentra en todas las indagaciones de la Psicología de su tiempo, muchas incertidumbres y esas incertidumbres estarían ligadas al uso que la Psicología quiere hacer de las técnicas científicas. La Psicología quiere conocer por los hechos; busca, y tiene razón, el enriquecimiento que se obtiene al contacto de un cierto número de variedades del fenómeno estudiado, variedades no imaginables por nosotros y que debían ser halladas, por con-

¹ Como la esencia de una experiencia es siempre una cierta modalidad de nuestra relación con el mundo, esta investigación de la esencia es, a la vez, análisis de la existencia, en el sentido moderno, o al menos allí conduce.

siguiente, en la experiencia. Pero la Psicología cree que *basta* advertir hechos para conocer. Resulta de ello que examina los hechos en un estado de relativa ceguera y emplea para elaborarlos, los conceptos confusos de la experiencia precientífica. Por ejemplo, la Psicología utiliza, al menos de tiempo en tiempo, la noción de hombre, aun cuando más no sea para delimitar la Psicología animal y la Psicología humana. Pero ¿qué significa exactamente la noción de hombre? Puede suceder que esta noción extraída del sentido común esté por revisarse. Quizá nuestra noción común del hombre sea una noción demasiado amplia, quizá ciertos seres que uno llama corrientemente hombres no merecen, en el análisis, ser llamados hombres. Es, en todo caso, una hipótesis que se debe examinar. Quizá, por el contrario, nuestra noción de hombre es demasiado estrecha. Si se examina más de cerca al chimpancé, se descubrirá quizá que no hay razón para negarle la pertenencia a la misma clase a la que pertenecen aquellos seres que denominamos hombres. Nuestro concepto de hombre, por consiguiente, no tiene nada de científico; es vago, confuso. El esclarecerlo es una necesidad para la Psicología. El análisis fenomenológico consiste en un esfuerzo de esclarecimiento de este género. Tratará de fijar rigurosamente y de unir de una manera inteligible las actitudes o los rasgos que se denomina *humanos*. Se responderá: "Pero la Psicología arribará a definir bien al hombre precisamente al final de su investigación". No es seguro. La búsqueda que el psicólogo persigue le revelará, puesto que se dirige a los hechos, ciertos caracteres que pertenecen al conjunto de los individuos ordinariamente llamados hombres, o bien demostrará que esos caracteres no pertenecen a todos, o que pertenecen también a otros individuos que no denominamos habitualmente hombres. Lo que no podrá decir es si la colección de caracteres así obtenida merece constituir una definición, si son esenciales o, por el contrario, accidentales. Tarde o temprano, esta búsqueda de lo esencial que se propone una psicología eidética será emprendida y no concluirá en tanto los caracteres aportados por la indagación empírica no queden fijados sino por su frecuencia, no siendo por lo tanto reveladores de la esencia que se trata de captar.

3. Dificultades de una subordinación de la Psicología. El entrelazamiento de Psicología y Fenomenología.

A esta concepción de la Psicología eidética se puede hacer y se han hecho dos clases de objeciones. A la primera la podemos descartar porque reposa sobre un contrasentido. La segunda objeción, por el contrario, va más lejos, fue entrevista por el mismo Husserl y motivó el replanteo de sus ideas y el desarrollo de sus doctrinas, en la forma en que se prosiguen después de las IDEEN.

La primera objeción consiste en sostener que la exigencia de una Psicología eidética sería pura y simplemente un retorno a la Psicología introspeccionista. Por consiguiente, conduciría la Psicología a los callejones sin salida, de donde trató de salir cuando quiso llegar a ser una ciencia.

Sobre este punto no es posible ninguna confusión. El descubrimiento de la esencia o del sentido de un proceso en Husserl, supone en realidad, un poder de reflexión: el poder del principio de hallar un sentido a todo lo que es vivido por él o por el otro. Esta conciencia que reflexiona, Husserl piensa en la época de las IDEEN, puede llegar a una evidencia última sobre sí misma y en ella, finalmente, lo que aparece y lo que existe no se distinguen. Husserl en ese sentido admite que el *cogito* o la conciencia, no es en absoluto comparable a las cosas exteriores. Las cosas exteriores aparecen en una experiencia sucesiva a través de diferentes perspectivas (o "*Abschattungen*"). Si, por el contrario, la conciencia fuera exterior a sí misma, no habría allí para ella ninguna certeza ni ninguna ciencia. En ese sentido es verdad que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, y que por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es ese sujeto que soy yo y, por último, Husserl quiere utilizar esta proximidad del yo para mí y más generalmente del hombre para el hombre, que es la definición misma del *cogito* y de la reflexión. Para que un saber sea posible es necesario que yo no esté separado de mí mismo y del otro.

Pero esto no quiere decir que esa relación interna de mi yo conmigo mismo y con el otro sea ya un *conocimiento*; no quiere decir que la *psicología* que reflexiona sea una psicología de introspección. La introspección consiste en que el sujeto se pone en presencia de datos internos que observa y que le son revelados por el solo hecho de que están en él; es la percepción interior, la notación de un suceso con el que se trata de coincidir. La reflexión no es de ninguna manera la notación de un hecho, es un esfuerzo para comprender; no es la pasividad de un sujeto que se mira vivir, es el esfuerzo de un sujeto que deduce la significación de su experiencia. Husserl estaba tan lejos de dar un fundamento a la percepción interior que admitió que desde ciertos puntos de vista hay más certeza en la percepción exterior que en la observancia interna. *La reflexión acerca del sentido o la esencia de lo vivido es neutra respecto de la distinción entre experiencia exterior y experiencia interior.* Se trata de explicitar lo que quiere decir la una y la otra. En particular, nada impide que mi reflexión fenomenológica se dirija entre las cosas que vivo, sobre el otro; puesto que tengo una percepción del otro, puesto que percibo la conducta del otro. Nada impide que la explicitación de las intenciones o del sentido de las conductas se dirija no solamente sobre mi conducta: sino sobre las conductas del *alter ego* del que soy testigo. Nada impide explicitar el sentido de lo vivido por el otro, en la medida que tengo acceso a él, por la percepción del otro. “La psicología interior pura, dice Husserl, la psicología auténtica de la intencionalidad es natural y es finalmente una psicología de la intersubjetividad pura”. Para él, psicología interior pura, quiere decir una psicología que capte tanto las relaciones de los sujetos entre sí y que se mueva tanto en la intersubjetividad como en la subjetividad. La observación interior tiene relación con el sujeto, con el yo empírico y la reflexión husserliana tiene relación con el sujeto trascendental que es prepersonal y neutro respecto de la distinción del yo y del otro empíricos. En resumen: en las “MEDITACIONES CARTESIANAS”², Husserl utiliza la noción de conducta (*Gebaren*) que introduce a propósito de la per-

² Traducción castellana de José Gaos, México: El Colegio de México, 1942.

cepción del otro. La Psicología de la Conducta no tiene nada que no sea asimilable por un método eidético. La intuición eidética puede también hacerse en la experiencia del otro, porque mi experiencia y la suya están entrelazadas en la experiencia que tengo de él (por "transgresión intencional", dicen las MEDITACIONES CARTESIANAS). Dice, además, en un artículo sin embargo muy antiguo (1910), que hay posibilidad, en una cierta medida, de una determinación intersubjetiva de los psiquismos individuales. Es absolutamente ilegítimo confundir el problema de la Psicología Eidética con el de una psicología de introspección y, si se lo hace, uno arriesga enmascarar las dificultades que trata de resolver la Psicología Eidética.

Formulemos tan sólo esta primera objeción: las ideas de Husserl en la época de las *IDEEN* dejan aún indecisa la relación de la reflexión radical que se funda sobre el hecho que no soy extraño a mí mismo (Heidegger dirá: que no estoy disimulado a mí mismo) y del conocimiento de mí mismo que no es inmediato y susceptible de error y de verdad. Esto nos conduce a la segunda objeción, más interesante, porque va al fondo de las cosas. Nos conducirá a completar lo que hemos dicho hasta aquí, así como condujo igualmente a Husserl a profundizar su pensamiento. Una Psicología Eidética que determina por reflexión sobre mi experiencia o mi experiencia del otro, las categorías fundamentales del psiquismo, ¿no deja a la Psicología propiamente dicha un papel muy reducido? Y esta última ¿no está confinada al estudio de los detalles?

Sucede que Husserl en trabajos antiguos, dice que la relación entre Psicología y Filosofía es más o menos la del contenido con la forma. Es la Filosofía quien tiene que saber, por ejemplo, lo que es el espacio; la Psicología busca a través de qué contenidos sensibles, visuales o táctiles o de otra naturaleza, se llega a la percepción del espacio. Si uno se atiene a fórmulas como aquéllas, todo lo esencial, en resumen, parece provisto por la intuición filosófica o fenomenológica y la Psicología no tiene más que estudiar las curiosidades empíricas en los cuadros provistos por la Fenomenología.

En otros textos, igualmente, Husserl habla como si la Psicología debiera darnos relaciones de causalidad, las leyes de hecho según

las cuales se manifiestan los fenómenos, fenómenos que también, serían por completo de la competencia de la Filosofía. La Psicología estudia las conciencias naturalizadas, introducidas en un cuerpo y no tendría que estudiar más que las condiciones de existencia o el orden de aparición temporal de ciertos aspectos del fenómeno o de la esencia, mientras que todo lo que es descripción, comprensión de la conducta, provendría de la Fenomenología. Como el orden de las esencias tiene sus certezas propias, las relaciones trascendentales no pueden jamás ser desmentidas por el orden del génesis psicológico, el cual no es sino una copia del primero. En verdad, ¿es eso todo lo que Husserl pensó sobre la cuestión que nos ocupa? Después de todo, la noción de *Wesenschau* (intuición eidética) estaba hecha para fundar un proceso de conocimiento que fuera a la vez concreto y filosófico, ligado a mi experiencia y capaz de universalidad. La concepción de la intuición eidética tal como Husserl la ha desarrollado hasta aquí ¿responde a esas dos concepciones?

La cuestión no fue resuelta de manera satisfactoria en la época en que se ubica la obra que he comentado, las "IDEEN", y en sus trabajos ulteriores se debe ver un esfuerzo para resolverla.

Si al comienzo de su carrera Husserl consideraba, en efecto, las cuestiones de génesis psicológica como cuestiones secundarias que, en ningún caso podrían prevalecer contra el problema filosófico planteado en términos de su esencia, a medida que su pensamiento maduraba, acordaba a dicha génesis una significación completamente distinta y cada vez más positiva, hasta el punto de que en las MEDITACIONES CARTESIANAS habla de una *Fenomenología de la Génesis*.

Si el conocimiento de los hechos es, precisamente a los ojos de Husserl imposible sin la visión de la esencia, y es siempre asegurado por ella, resulta de allí que todo conocimiento valedero, adquirido sobre el terreno de los hechos, debe encerrar, al menos implícitamente, ciertas intuiciones de esencia, y Husserl debe admitir, como lo hace en efecto, que algunos autores preocupados tan sólo por conocer hechos en materia psicológica, pudieron igualmente descubrir esencias. La división del terreno entre Psicología Eidética y Psicología Empírica aparece como extremadamente difícil, desde que

se aborda, en efecto, un terreno de investigaciones; puesto que la Psicología por más experimental que sea, en la medida en que dice algo verdadero y valedero, implica intuiciones de esencia en el trabajo experimental.

Husserl mismo hizo un paralelo entre lo que le sucedió a la Física y lo sucedido a la Psicología. Los físicos que verdaderamente crearon la Física en el sentido moderno de la palabra, tuvieron una intuición de lo que es la cosa física. Galileo, por ejemplo, del que Husserl habla a menudo, no fue, hablando con certeza, un filósofo y, sin embargo, cuando resolvió estudiar la caída de los cuerpos —como lo hizo—, en su investigación experimental estaba implicada una intuición de lo que es la cosa física, intuición por ejemplo, de la determinación espacial como característica fundamental de las cosas físicas. Cuando, después de Galileo, otros físicos ampliaron nuestro conocimiento de la naturaleza, podemos decir que cada uno de ellos contribuyó a desarrollar una *eidética de la cosa física*. No se trata para Husserl de reivindicar para los fenomenólogos un privilegio exclusivo en lo que concierne al conocimiento de las esencias. Estas se hallan implicadas en la investigación experimental, se las busque o no, se lo haya querido o no.

Pero hay que decir más. No solamente el conocimiento de los hechos implica siempre un conocimiento de las esencias, aun cuando el que lo ha practicado crea haberse abandonado simplemente a los hechos, sino que veremos que existe un lazo entre las dos Psicologías que no es tan sólo de hecho, sino mucho más íntimo. Examinemos para darnos cuenta de ello y como no lo hemos efectuado hasta aquí, la naturaleza de esa *Wesenschau* (intuición eidética). Se debe recordar que para Husserl la *Wesenschau* tiene un carácter de constatación. Dice a menudo “constatación eidética”. Se debe recordar también que en ningún momento Husserl ve la posibilidad de una Psicología a priori en el sentido ordinario de la palabra, es decir, una Psicología deductiva. No hay, dice, en las IDEEN “matemática de los fenómenos”, no hay “geometría de lo vivido”³. ¿Por qué? Por-

³ Husserl, E.: *Ideen, trad. franc.* P. Ricoeur, págs. 228-39.

que la Psicología Eidética, la Psicología Fenomenológica, a diferencia de las Matemáticas, es una ciencia esencialmente descriptiva. Las multiplicidades sobre las cuales trata la Geometría son “multiplicidades matemáticas”, es decir de las que pueden ser definidas exhaustivamente por un sistema de axiomas. En Fenomenología no es cuestión definir los objetos de los cuales se ocupará el psicólogo por un sistema de axiomas con la ayuda del cual se podrían construir las diferentes entidades o realidades psíquicas. Ello ocurre porque las esencias que descubrimos cuando nos esforzamos por pensar lo vivido, la experiencia, no son, en las propias palabras de Husserl “esencias exactas”, es decir, susceptibles de una determinación unívoca. Son “esencias morfológicas”, como él dice, inexactas por esencia. Si se quisiera imaginar una Psicología Fenomenológica que fuera deductiva, uno se encontraría, señala Husserl, en las IDEEN con la misma clase de dificultades que el geómetra que quisiera, por ejemplo, dar una definición geométrica rigurosa de términos como: “dentado”, “tallado en forma de lenteja” o en “forma de umbela”⁴. Así como no existe definición geométrica de esas formas, así tampoco hay definición constructiva de las diferentes realidades de las cuales se ocupa la Psicología: es al contacto de la experiencia que esas realidades pueden ser conocidas y no de otra manera. Desde el comienzo se debe establecer una relación estrecha entre la intuición eidética y la experiencia que tenemos de hecho.

Husserl expresa, a menudo, que para ver una esencia se debe comenzar por tener una percepción. La percepción sirve de base, de punto de partida a la *Wesenschau*. La percepción es “fecundante” para la *Wesenschau*. La relación entre la percepción y la *Wesenschau* es una relación de “*Fundierung*” (fundamentación). Es decir que la percepción provee un suelo o un pedestal sobre el que se construye la visión de la esencia. La visión de la esencia es una repetición intelectual, elucidación o explicitación de lo que ha sido concretamente experimentado. Es esencial a la visión de la esencia saberse ella misma posterior a las cosas de las cuales parte. Le es esencial saberse

⁴ Husserl, E.: Ibid., pág. 236.

retrospectiva. En el mismo sentido de la intuición de la esencia está encerrada la idea de que sucede a un contacto más directo con la cosa misma. En Husserl se observa desarrollar la idea de una doble envoltura. Si es verdad que el pensamiento reflexivo y que determina la esencia o el sentido, termina por poseer su objeto y envolverlo; es verdad bajo otro aspecto que siempre la percepción concreta de la experiencia aquí y ahora es aprehendida por la intuición de la esencia como algo que le precede, que le es anterior y que por allí la envuelve. La esencia supone en su base –son las mismas palabras de Husserl–, “una parte importante de intuición” dirigida sobre el individuo, a saber, supone que un individuo aparece, que se tenga de ello una percepción, supone la “visibilidad” de ese individuo, la *Sichlichkeit* (“visibilidad”, en alemán). Igualmente, no hay intuición de la esencia si la mirada no tiene la posibilidad de girar hacia el individuo correspondiente, si no se puede formar, para ilustrarla una “conciencia de ejemplo”.

¿Cuál es, entonces, exactamente la relación entre conciencia de ejemplo y lo que se llama inducción? Al responder a esta pregunta podremos comprender la relación de la Psicología Fenomenológica y de la Psicología empírica o inductiva.

Se debe recordar aquí las muy profundas aclaraciones que Husserl ha efectuado sobre la inducción en general. Reacciona contra la teoría de la inducción que se hallaba en auge a fines del siglo XIX y que es, en resumen, la de Mill: la inducción considerada como un proceso por el que, considerada una pluralidad de hechos y descubriendo en esa pluralidad un carácter común, lo ponemos aparte por abstracción y lo consideramos como esencial respecto del conjunto de los hechos de los que hemos partido, es decir, la inducción como una operación de *tresillo* que permitiría encontrar la causa de un fenómeno entre sus antecedentes, descartando tan sólo los que no son constantes ni incondicionados. Para Husserl, la inducción no es y no ha sido jamás eso. Las aclaraciones de Husserl sobre la inducción anticipan las que hace Brunschwig en “la Experiencia Humana y la Causalidad Física”.

Consideremos el ejemplo de Galileo y la inducción fundamental que, en síntesis, crea la Física Moderna. ¿Cómo procede Galileo? ¿Considera él diferentes ejemplos de caída de los cuerpos y separa, por un método de concordancia, como decía Stuart Mill, lo que hay de común en los diferentes hechos de caída de aquéllos? Procede de una manera completamente distinta. La concepción de la caída de los cuerpos en la que se apoya no la encuentra en los hechos. Activamente la forma, la construye: concibe libremente el caso puro de la caída libre de un cuerpo del que no hay ningún ejemplo en la experiencia. Habiendo construido esta idea, la verifica: demostrando que los hechos empíricos, mezclados, confusos que no representan jamás la caída libre en estado puro, pueden comprenderse a partir de ese concepto puro, mediante la introducción de condiciones adicionales (rozamientos, resistencias, etc.) , que dan cuenta de la separación entre hecho y concepto. A partir de la caída libre se construye la caída de un cuerpo que sigue un plano inclinado. Los físicos proceden, decía Husserl en el primer volumen de las INVESTIGACIONES LÓGICAS por “*idealisierende Fiktionen cum fundamento in re*”, por ficciones idealizantes fundadas en los hechos. Sea, decía, la ley de Newton. En el fondo ella no se pronuncia sobre la existencia de las masas gravitacionales. Es, además, una de esas ficciones idealizantes por la que se concibe tan sólo lo que es una masa gravitante, se determinan las propiedades suponiendo que existiera. La ley de Newton, dice Husserl, no dice nada en cuanto a la existencia, no habla sino de “lo que conviene a la masa gravitante como tal”⁵.

Por lo tanto, ya la inducción tal como es verdaderamente practicada por los físicos (no esa inducción quimérica de Stuart Mill que no se practica jamás en las ciencias), es ya una lectura de esencia. A través de los fenómenos impuros e imperfectos, tal como la caída de un cuerpo sobre un plano inclinado, leo la caída libre del cuerpo teóricamente concebida o forjada por el espíritu. Lo que da finalmente a la inducción su valor probable, lo que finalmente hace que la ficción idealizante tenga verdaderamente un fundamento en las cosas, no es el número de los hechos que son invocados para justificarla, sino

⁵ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, T. I. pág. 150.

la claridad intrínseca que las ideas así forjadas expanden sobre los fenómenos que se intentan comprender. Así como Brunschwig mostrará en *“La experiencia humana y la causalidad física”* que basta, a veces, hacer una experiencia para establecer una ley. Por ejemplo, Davy estableció la existencia del potasio a partir de una sola experiencia de electrólisis. Igualmente, Husserl admite que la inducción no se funda forzosamente sobre la comprobación de un gran número de casos, sino es un proceso de análisis intelectual cuya verificación consiste en que el conjunto de los conceptos así elaborados aporta una claridad total o al menos suficiente a los fenómenos dados. Las leyes no son en el fondo *realidades* que tuvieran una *fuerza* reinante *sobre los hechos*, son luz y no fuerza, se podría decir en lenguaje de Malebranche.

Comparemos la inducción así comprendida con la *Wesenschau*. La *Wesenschau* se construye sobre hechos, lo hemos visto, al igual que la inducción, pero la diferencia consiste en que la *Wesenschau*, se obtiene por *“libre variación”* imaginaria de ciertos hechos. Para llegar a entrever una esencia, consideramos una experiencia concreta y la hacemos variar en el pensamiento, tratamos de imaginar de que es efectivamente modificada bajo todos los aspectos: *lo que permanece invariable* a través de esos cambios es lo que constituye la esencia de los hechos considerados. Si, por ejemplo, tratamos de formar una idea o, lo que es lo mismo, alcanzar la esencia de la figura espacial, nos remitiremos a la percepción de una figura espacial como esta lámpara, imaginaremos que todas las relaciones contenidas en esa figura espacial varían; lo que no puede ser variado sin que el mismo objeto desaparezca es la esencia. Igualmente para formar la idea de melodía. Nos acordamos de un aire que hemos oído cantar; suponemos todas las notas cambiadas, todas las relaciones de las notas cambiadas, lo que permanece invariable y a falta de lo cual no hay melodía, es la esencia de la melodía. Así mismo, si tratamos de concebir la esencia de un “proceso social”, nos representaremos un proceso social al que hemos asistido o del que tenemos alguna noción por la historia. Lo invariable, a través de todas las variaciones concebibles, será la esencia. Se piensa siempre, aún cuando se piensa en

términos de esencia, sobre lo visible, sobre el hecho. Sucede simplemente que en el caso de la *Wesenschau*, el individuo, el hecho no es ni captado ni de ninguna manera planteado como realidad. Que no sea planteado como realidad es lo que se atestigua precisamente por la circunstancia de que se lo hace variar de manera imaginaria. Llegamos pues a esta idea de que, si la Psicología eidética es una lectura de la estructura invariable de nuestra experiencia, lectura que se hace sobre ejemplos, la Psicología empírica, la que procede por inducción, es también lectura de la estructura esencial de una multiplicidad de casos. Simplemente los casos son aquí casos reales y no casos imaginarios. La única diferencia, finalmente, que encontramos entre la marcha inductiva en lo que tiene de legítima cuando es llevada a lo que tiene verdaderamente de esencial; y la marcha de la Psicología eidética, es que la una aplica a los ejemplos un proceso de variación imaginaria, mientras que la otra procede por variaciones efectivas, considerando casos múltiples que verdaderamente se han realizado.

Para la reflexión anterior el parentesco es aún más estrecho entre las dos. En efecto, aun cuando hacéis inducciones a partir de hechos muy numerosos, jamás examináis la totalidad de los casos posibles. Cuando establecéis la ley de un fenómeno físico, por ejemplo, no vais naturalmente a verificar la ley por *todos* los valores de cada una de las variables, os limitáis a hacer un número finito de experiencias y desprendéis una relación que consideráis como verdadera siempre, aun para los valores intermedios entre aquellos que habéis verificado. Es lo que se denomina interpolar. La interpolación supone que se aplica, al menos en el intervalo de los valores efectivamente verificados, un proceso de variación imaginaria del que habla Husserl: percibís, en un cierto número de experiencias decisivas, relaciones, y el resto lo imagináis en función de esas relaciones percibidas en un número finito de casos. Ligáis los diferentes casos efectivamente percibidos por una variación imaginaria que conduciría del uno al otro.

Tomemos un ejemplo de Psicología y no ya de Física. Consideremos una noción de Psicología muy en uso en nuestros días, noción

importante e interesante: la noción de la labilidad del comportamiento. ¿Cómo se llega a una noción de esta clase? Se dice que un comportamiento es lábil, o bien cuando es reproducido sin cambio o variaciones en condiciones muy diferentes, o bien cuando cambia o desaparece de manera completamente imprevista. Se llama lábil a una conducta o a una actitud que es demasiado rígida o no lo es tanto. La noción de labilidad supone que se identifican los dos casos extremos; de fijación excesiva, o por el contrario, de cambios muy frecuentes. ¿Cómo es posible, cómo se llega inductivamente a tal noción psicológica? No es simplemente por una comparación de los caracteres dados o de los hechos psicológicos: se pueden comparar los hechos psicológicos tanto como se quiera, sin encontrar allí nada de común. ¿Qué hay de común entre una conducta estereotipada y una conducta de eclipse? Nada que sea dado en los hechos. La noción de labilidad se *construye*. Introduce, como lo hace Goldstein, la noción de comportamiento *centrado* o *no centrado*. Lo que hay de común en el comportamiento muy automático y en el comportamiento a eclipse, es que ni el uno ni el otro se *centran* en el conjunto de la conducta del individuo. La falta de concentración es la nota común de las conductas con carácter absolutamente episódico y de ciertas conductas monótonas. Las unas y las otras atestiguan entre la situación y la respuesta, una conexión completamente exterior, sin relación intrínseca, sin que la situación *guíe* la respuesta. La construcción de una noción como aquella está muy cerca de la *Wesensschau*. Por lo cual, sin duda Husserl dice tan a menudo que todo el mundo ejerce la *Wesensschau*⁶. La *Wesensschau* no es de ninguna manera el hecho exclusivo del fenomenólogo. En verdad, decía Husserl, en las IDEEN (traducción francesa cit., pág. 74) “todo el mundo ve, por así decir, constantemente ideas o esencias; todo el mundo usa de ellas en las operaciones del pensamiento libre de arruinar o no el principio de los puntos de vista profesado en la teoría del conoci-

⁶ “La intuición de esencias no esconde más dificultades o secretos *místicos* que la percepción”. (Die philosophie als strenge Wissenschaft”. La filosofía como ciencia estricta). Existe edición castellana. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires, NOVA, 1962.

miento". La teoría empirista de la inducción es uno de esos "puntos de vista" (en el sentido peyorativo de la palabra), una de esas opiniones sin rigor que nos impiden ver a nosotros mismos que practicamos la *Wesenschau*, en particular cuando hacemos inducciones.

Al presentar las cosas como lo hago empujo a Husserl más lejos de lo que él mismo ha querido ir, en el sentido de que él no recorrió jamás expresamente la homogeneidad fundamental de los modos de conocimiento inductivo y esencial. Por su parte, Husserl nunca admitió que hubiera allí dos modos de conocimiento, al fin de cuentas indiscernibles, con tan sólo dos grados de explicación diferentes. Sin embargo, su noción de esencia experimentada o de experiencia eidética encerraba en germen la consecuencia que acabo de extraer de allí. Más que de una consecuencia, se trata de una dialéctica inevitable de ese concepto de esencia. Por principio debe, al ser dado el punto de partida de Husserl, al ser dado lo que se propuso hacer, que su conocimiento de las esencias sea completamente experimental y no comporte ninguna especie de facultad suprasensible, por consiguiente, la esencia al fin de cuentas debe ser tan contingente como un hecho. A la inversa, al ser dado el punto de partida de Husserl, se presentará el problema fundamental que hemos formulado en las primeras lecciones, que el hecho y el conocimiento del hecho encierran siempre un conocimiento de esencia, un conocimiento a priori.

Más que en reconocer resueltamente la homogeneidad de los dos modos de conocimiento, Husserl se contentó con insistir, muy a menudo, sobre el *paralelismo* entre Psicología y Fenomenología. "Por razones de principio, decía, la Psicología en todo su desarrollo es paralela a la Fenomenología. Igualmente se podría decir que la Fenomenología es siempre paralela a la Psicología y toda proposición de psicología empírica valedera anticipa una verdad fenomenológica". En efecto, Husserl llega hasta escribir que a "toda constatación, empírica como también a toda constatación eidética, hecha a su lado, debe responder una constatación paralela del lado opuesto"⁷; lo que significa que a todo enunciado de la psicología empírica, experi-

⁷ Prólogo a las *Ideen*.

mental, debe corresponder un enunciado eidético que bastaría extraer de allí. Nos hallamos aquí bastante lejos de la idea de una Psicología eidética que nos daría por simple reflexión los principios de todo psiquismo posible, que englobaría a título de caso particular, nuestro psiquismo real, a nosotros en cuanto hombres. Estamos alejados ahora de la idea de una Psicología Filosófica que buscara determinar lo posible y no lo real humano. La realidad humana aparece aquí como el punto de inserción de la *Wesensschau*. Al tomar conciencia de mí tal como soy puedo apercebir esencias: lo posible y lo real aquí no se distinguen.

Husserl suele decir también a veces (la fórmula está en las *Meditaciones Cartesianas*): “la Psicología intencionalmente lleva ya lo trascendental de sí misma”⁸, lo que quiere expresar que, en el fondo, entre el punto de vista de la Psicología y el de la Fenomenología no puede haber discordancia. Se trata siempre del mismo sujeto, hágase fenomenología o psicología empírica, trátase siempre del hombre, y por consiguiente, aún si nuestra imagen empírica del hombre es adquirida con todas las presunciones de la psicología empírica (que toma al hombre como situado en el interior de la causalidad del mundo) esa psicología empírica cuando retorne atentamente sobre lo que describe, terminará siempre por dar lugar a la reversión que hace del hombre no una parte del mundo, sino el portador de la reflexión. Así la relación de entrelazamiento o de envoltura recíproca entre la Psicología y la Fenomenología aparece claramente indicada en textos como los que acabo de citar.

Habría, entonces, lugar para rectificar ciertas fórmulas como las usadas por Sartre al intentar definir el pensamiento de Husserl en el último capítulo de su pequeño libro sobre *la imaginación*. Sartre presenta las cosas como si la Psicología Fenomenológica o eidética debiera venir primeramente y reglar todas las cuestiones fundamentales de la Psicología; la experiencia llegaría después para enseñarnos lo que no es ya el psiquismo en general o todo psiquismo posible, sino el psiquismo humano. No hay entre los dos caminos en el espí-

⁸ Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, trad. franc. pág. 126.

ritu de Husserl una relación de simple sucesión, como si se pudieran aprehender esencias sin tener la experiencia de ningún hecho o abordar los hechos sin implicar en la manera como se los trata, cierta visión de esencia. Sartre escribe: “Cuando se haya determinado el conjunto de las condiciones que un estado psíquico debe necesariamente realizar para ser imagen, entonces solamente habrá que pasar de lo cierto a lo probable y preguntar a la experiencia que puede enseñarnos sobre las imágenes tales como se presentan a una conciencia humana contemporánea”; se separa así del que puede ser el más importante de los propósitos de Husserl.

En efecto, él mismo no sigue la regla que enuncia allí. Así presenta a la Psicología empírica como una sierva de la Fenomenología al tratar, lo dice él mismo, el estudio de la emoción⁹, “sin esperar a que la Fenomenología de la emoción esté hecha”, queriendo decir que en el fondo, el estudio experimental, tal como fue hecho por Janet, Lewin o por los psicoanalistas, debe revelarnos, al menos de una manera confusa y como en enigma, la esencia de aquélla. En efecto, cualquiera sea lo que se obtenga de esas formulaciones, Sartre entiende la relación entre Psicología y Fenomenología como he intentado expresarlo hace un instante.

Cuando no lo hace, es conducido a distinciones artificiales. Por ejemplo, su libro sobre *lo imaginario* fue concebido según este plan simple: 1ª parte: lo cierto; 2ª parte: lo probable. En la primera parte se procedía al análisis fenomenológico de la esencia de la imagen y en la segunda, se recurría a los datos de la experiencia, al pretender que lo adquirido en la primera parte es inamovible, cierto, mientras que lo aportado en la segunda no es sino probable. Pero en efecto, cuando se lee atentamente el libro, uno se da cuenta que ciertos datos de la primera parte son puestos en cuestión en la segunda. En la primera parte de su libro, Sartre mostraba que la imagen se define por su impostura, por el hecho de que es inobservable y vacía. Cuando trato de representarme el Panteón, creo verlo, pero si trato de contar las columnas no lo logro, lo que significa que en el fondo, no

⁹ Sartre, J. P.: *Esquisse D'une Theorie de L'emotion*.

veo nada de eso. El análisis fenomenológico del comienzo del libro determina la esencia de la imagen como falsa presencia, como (la) nada que quiere pasar por ser. Más, en la segunda parte, esta definición fundamental de la imagen es vuelta a poner en cuestión, cuando el autor analiza ciertos estados en los cuales la distinción clara de lo percibido y lo imaginario no está hecha. Si la imagen no era sino lo que acabo de decir, vacía, ausente, hueca, jamás la confundiríamos con una percepción y, por consiguiente, las ilusiones se volverían difíciles de comprender. En la medida en que el autor aborda en la segunda parte el problema de las ilusiones, le es muy necesario evocar la posibilidad de una situación anterior a la distinción clara entre lo imaginario y lo percibido que vuelve a poner en cuestión la distinción hecha al comienzo. Lo hace y tiene razón en hacerlo, pero eso equivale a decir que no es posible, por el examen de la *pura posibilidad* de una imagen en general, comprenderla y obtener de ella una definición que pudiéramos en seguida aplicar a la variedad empírica de los “análoga”.

Estas aclaraciones tienen su importancia porque nos permiten responder a una objeción hecha a menudo a los fenomenológicos, a saber, la de que serían “escolásticos”. Se quiere decir con esto que la investigación fenomenológica no saldría jamás de las palabras. La intuición eidética consistiría –habiéndose dado ciertas palabras que están en uso: la palabra imagen, la palabra emoción– en reflexionar sobre el sentido de esas palabras, en desarrollarlo, con la convicción de alcanzar las cosas mismas. Este agravio carece de fundamento, si uno se remite a lo que Husserl quería. Hay fórmulas de Max Scheler que merecen esos reproches. Scheler dice, por ejemplo, que la intuición de las esencias es completamente indubitable, por una razón muy simple: por definición jamás la experiencia puede desmentirla, puesto que si la experiencia me mostrara una imagen que no fuera la que yo he determinado que es la esencia de la imagen, no es de una imagen que yo tendría necesidad. Igualmente, si me hago una cierta idea del proceso social que encuentro en la historia cotidiana o de un proceso social referido al pasado, no posee los caracteres esenciales que he reco-

nocido en el proceso social en general, tengo el derecho de decir que ése no es un proceso social. Aquí estamos en la escolástica. Si se le hubiera seguido en este punto, y si él mismo hubiera puesto en práctica este principio, toda la Fenomenología y la suya en particular, se habría formado para desarrollar definiciones de palabras. Husserl no lo ha hecho jamás. El mismo fue perfectamente consciente del peligro y escribió en su ya viejo artículo *Die Philosophie als Strenge Wissenschaft* (Logos, année 1910-11, vol. I, pág. 305), que no había nada de común entre la intuición tal como se la comprendía y un proceso escolástico que pretende “extraer el conocimiento de las cosas, de los juicios analíticos que uno puede formar sobre la significación de las palabras”. Husserl era pues consciente del peligro que hay de engañarse cuando se procede por intuición eidética. Puede suceder que se crea vislumbrar una esencia y que, en realidad, lo que se alcanza no sea en absoluto una esencia, sino un concepto enraizado en el lenguaje, un prejuicio, una noción cuya aparente coherencia tiende simplemente a lo que es habitual. La mejor manera de premunirse contra ese peligro sería la de admitir que, si el conocimiento de los hechos no es jamás suficiente para hacerme captar una esencia y, si tengo además que construir “ficciones idealizantes”, en revancha puedo estar seguro de que mi visión de la esencia es cosa distinta de un prejuicio, de un concepto arraigado en el lenguaje, si permite comprender todos los hechos que nos son accesibles en el momento considerado. Los hechos deben ser considerados como una prueba para la esencia. No se encuentra la esencia en los hechos. Pero esta esencia debe aclarar los hechos que son conocidos y ser confrontada con ellos, a falta de lo cual no será una esencia, sino un prejuicio. La lógica de las cosas, creo, debió conducir a Husserl a admitir una relación estrecha entre la inducción tal como él la comprendía, y la *Wesenschau* y, por consiguiente, admitir finalmente la homogeneidad de todas las Psicologías, sean inductivas o fenomenológicas. Hemos dicho que no lo hizo jamás. Era perfectamente consciente, al menos de la necesidad de defender la Fenomenología contra el verbalismo y renunció a la solución dogmática de una

“evidencia apodíctica”, que nos permitiera de golpe trascender el lenguaje, al acercarse obligado a la “variación” imaginaria de la experiencia antropológica.

Husserl rechazó siempre la Psicología que se desarrollaba en su tiempo, incluyendo a la Psicología de la Forma que había sido, sin embargo, creada por autores que habían recibido su enseñanza y que habían sido influidos por él. En un pasaje de *Nachwort zu Meinen Ideen*, Husserl declara: concíbese a la conciencia como una totalidad o como una suma de átomos psicológicos, no hace diferencia de principio, pues incluso la “totalidad” de los gestaltistas es una cosa y no una conciencia. Koffka respondió de una manera interesante en sus *Principles of Gestalt Psychology*. “Una teoría como la mía parece implicar un psicologismo extremo, es decir, la idea de que todas las relaciones lógicas y subsistentes pueden explicarse por relaciones existentes en el dominio de la Psicología o de la Fisiología”. Os acordáis, en efecto, de que la Teoría de la Forma (Gestalt) admite finalmente que todas las estructuras de la conciencia están, en definitiva, apoyadas sobre procesos fisiológicos de igual forma (“isomorfos”) que constituirían el fundamento causal. Esto parece indicar una posición ultrapsicologista, puesto que el orden de las significaciones parece apoyarse sobre el orden de los acontecimientos naturales. Lo que dirá Koffka es que, sin embargo, hay en una Psicología como la suya, una manera nueva de describir la conciencia que pasa entre las dos dificultades opuestas del psicologismo y del logicismo. La descripción del “psiquismo” en términos de estructura, de forma, daría satisfacción en lo esencial, a la Filosofía como reivindicación del orden de las significaciones. Koffka continúa: “Esta concepción” —es decir la concepción psicologista— “que había ganado terreno a fines del último siglo, ha sido atacada violentamente por algunos de nuestros mejores filósofos, en particular por Edmundo Husserl, quien pretendía haberla refutado de una vez por todas. Pero el argumento de Husserl reposa sobre la suposición explícita o implícita que toda teoría psicologista reduce las relaciones psicológicas a relaciones externas o de simple hecho. Un psicologismo fundado sobre este principio ha sido, en verdad, refutado por

Husserl y por otros filósofos, pero esta refutación no afecta nuestro psicologismo, si al menos nuestra concepción puede ser llamada un psicologismo, pues en nuestra concepción los procesos psicológicos, o más bien los procesos psicofísicos, están organizados según relaciones intrínsecas o internas, lo que quiere decir que en nuestra concepción, la Psicología y la Lógica, la existencia y la subsistencia y aun ciertos aspectos de la realidad y la verdad, no pertenecen entonces a dos dominios o dos universos del discurso verdaderamente diferentes, entre los cuales ninguna relación inteligible podría existir. En tal caso jamás la Psicología jugará el rol de integración que le hemos asignado al comienzo de nuestro trabajo¹⁰.

Las aclaraciones de Koffka van más lejos. La perpetua objeción de Husserl respecto a la Teoría de la Forma (Gestalt) como de toda psicología, es que desconoce la originalidad absoluta de la conciencia, al reducir la conciencia sea a átomos psicológicos como las viejas psicologías de antaño, sea a estructuras que son “totalitarias”, pero revelan, sin embargo, el orden de lo causal, de lo natural, del acaecer. A lo que se podría responder (conforme a ciertas indicaciones de Husserl que hemos citado más arriba): si la noción de Gestalt nos permite tornar inteligibles muchos hechos y es fecunda en el orden empírico, debe tener su verdad fenomenológica y pensándola hasta el final, debe aportar algo a la Fenomenología. No habría que dejarse influir por las hipótesis fisiológicas de los Gestaltistas, por la explicación cerebral de las estructuras de la conciencia. Habría que considerar directamente lo que ellos dicen de la conciencia y de las estructuras de la conducta. Vemos entonces que en este nivel, hay, no acontecimientos exteriores entre sí, sin lazo interno, sino una organización que es intrínseca y que hace que las nociones de valor y de significación sean rehabilitadas en esta Psicología. Esto basta para que la Teoría de la Gestalt no sea otra cosa sino una variedad de psicologismo. Sería el medio que buscamos de reconocer en los fenómenos de conciencia, a la vez, su inherencia temporal (porque al final de cuentas sobrevienen en el tiempo, se producen en un cierto

¹⁰ Koffka, K.: *Principles of Gestalt Psychology*, págs. 570-1.

momento del tiempo) y a la vez la significación interna, que les permite aportar un conocimiento y una verdad.

En otras palabras, creo que lo que Husserl busca para “lastrar” su intuición eidética y distinguirla definitivamente de los conceptos verbales, era (aunque lo ignorara), una noción del género de la que los Gestaltistas aportan, la noción de un orden y de una significación que no se producen por la aplicación de la actividad del espíritu a materiales exteriores a ella, la noción de una organización espontánea más allá de la distinción de la actividad y de la pasividad: y cuya configuración visible de la experiencia es el conjunto. La Gestalt es una Psicología en la cual todo tiene un sentido: no hay fenómeno psíquico que no esté orientado hacia una cierta significación. Es en este sentido una Psicología fundada sobre la idea de intencionalidad. Tan sólo este sentido que habita en todos los fenómenos psíquicos, no un sentido derivado de la pura actividad del espíritu, es un sentido autóctono que se construye a sí mismo por una organización de los pretendidos elementos.

Tal vez ésa fuera la ocasión para Husserl de reconocer una verdad a la “Psicología integrante” de Koffka: por la sola razón de haber entrado en el terreno de los hechos, de haber aclarado ciertos hechos y de haber entrevisto ciertas verdades esenciales y filosóficas aun sin proponérselo y sin quererlo, exactamente como Galileo, que no tenía intención de hacer una eidética de la “res extensa”, y, sin embargo, en su trabajo experimental planteó las bases de esta eidética.

III

Las Ciencias Humanas según Husserl

En lo que Husserl pensara acerca de la Lingüística y la Historia, observamos una maduración del problema comparable a la que produjera en lo relativo a su concepción acerca de la Psicología y que aclara a esta última. Nuestra finalidad aquí, más que exponer completamente lo que Husserl pensó sobre la Lingüística y sobre todo de la Historia, es la de servirnos de ello para aclarar su concepción de la Psicología.

1. La lingüística

En el punto de partida en forma absoluta como lo hacen los gramáticos de los siglos XVII y XVIII, propone a la Fenomenología la tarea de constituir, por una aprehensión de la esencia del lenguaje, una gramática universal. Así como hace falta una Psicología Eidética que determine las esencias de las diferentes regiones del psiquismo, así también será necesario una eidética del lenguaje que enumere y describa esas “formas de significación”, sin las cuales una lengua no es tal. El gramático no podría de ninguna manera comprometerse al estudio de las lenguas sin pasar por esta eidética. Hablamos alemán, dice Husserl, y cuando abordamos el estudio de una lengua extranjera, tenemos tendencia a comprender esta lengua partiendo del alemán; concebimos la gramática de esta lengua como una variante de la gramática alemana y es con relación a las categorías de la gramá-

tica alemana, que la definimos. Si se quiere tener un conocimiento verdaderamente adecuado de una lengua extranjera no es necesario limitarse a utilizar las nociones gramaticales que han sido puestas en nuestro espíritu por la gramática alemana. Hay que someter a una reducción todo lo presupuesto en nuestra lengua para aislar las articulaciones fundamentales del lenguaje, aquellas sin las cuales el lenguaje no sería tal. Es solamente a partir de esta gramática universal que podremos pensar las diferentes lenguas en su cualidad específica, reconstruir el esquema interior de ellas. Habrá que estudiar esas formas fundamentales que son las proposiciones categóricas, decía Husserl, con sus especificaciones primitivas: las proposiciones complejas, disyuntivas, los modos de expresión de la universalidad, de la particularidad, de la singularidad. Tan sólo si se tienen ante los ojos esas operaciones fundamentales uno podrá preguntarse como el alemán, el chino, etc., expresan “la” proposición de existencia, “la” proposición categórica, “la” premisa hipotética, “el” plural, “las modalidades de lo posible”, etc. Uno no puede desinteresarse del problema de saber si el gramático se contenta con sus vistas personales y precientíficas sobre las formas de significación, o con las representaciones empíricas y confusas que tal gramática histórica, por ejemplo, la gramática latina, le provee, o si tiene ante sus ojos el puño sistema de las formas, bajo una forma científicamente determinada y teóricamente coherente, es decir, “bajo la forma de nuestra teoría de las formas de significación”¹.

Habría pues allí lugar para establecer, en el punto de partida, una eidética del lenguaje: la lingüística vendría luego, se consagraría a los hechos de la lengua, los aclararía y los reconstruiría a partir de las esencias así determinadas.

Husserl piensa, en resumen, desde el punto de partida que podemos superar nuestra lengua materna, reflexionando sobre el lenguaje, yendo hasta las esencias que pertenecen necesariamente a

¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, II 4e. pág. 339. *Untersuchung, der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik.* (Existe traducción castellana editada por Revista de Occidente, Madrid.)

todo lenguaje posible, de modo de comprender luego nuestras propias maneras de hablar como casos particulares sobre ese fondo de lenguaje universal. Este punto de partida es interesante porque supone una concepción dogmática de la *Wesenschau*. Con relación a esta concepción el problema que después se plantea es el siguiente: ¿Disponemos de un medio para separarnos de las raíces históricas de la lengua que hablamos, para ir hasta la esencia del lenguaje en general? Para obtener esa gramática general y razonada, ¿basta reflexionar sobre la lengua que poseemos y hablemos ya o quizá no sería necesario primeramente que tomemos contacto con otras lenguas? ¿El lenguaje es un instrumento que podríamos dominar y objetivar directamente ascendiendo por la *Wesenschau* a un conocimiento de su estructura universal y necesaria? O bien, ¿sólo llegamos a lo universal del lenguaje aprendiendo primeramente otras lenguas, coexistiendo con ellas? ¿Lo que hay de universal en la función del lenguaje se deja ordenar en un cuadro de formas canónicas que toda lengua debe poseer para ser tal?, o bien, ¿las lenguas sólo se reúnen por su capacidad total de expresión sin que se pueda hacer corresponder exactamente ciertas formas de una con ciertas formas de otra, ni comprenderlas a todas a la luz de una sola lengua universal?

Esta cuestión es completamente paralela a la que planteábamos a propósito de la Psicología. Cuando Husserl nos pedía hacer preceder toda investigación empírica de una intuición eidética de lo que puede ser una imagen, de lo que puede ser una percepción, la percepción del espacio, a continuación nos preguntábamos si podíamos llegar a esa concepción de la imagen, de la percepción, etc... sin recurrir a los hechos. Y así como Husserl mismo concebía su intuición eidética como una *experiencia*, una *constatación*, nos interrogábamos sobre la relación entre el contacto con los hechos, tal como la ciencia lo realiza y sobre esa intelección soberana que permite captar a través de los hechos las esencias que encarnan.

Aquí como antes, al comienzo de su investigación, Husserl parece envolver todos los hechos en un universo de pensamiento que determina todo lo posible, como debía determinar, en principio,

toda formación psíquica posible antes de recurrir a la Psicología empírica. Aquí como antes, Husserl no puede y no quiere atenerse, finalmente, a un dualismo entre el conocimiento de los hechos y la reflexión, entre la ciencia o conocimiento experimental y la Filosofía.

En efecto, a medida que avanza en su carrera, la concepción que se hace de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje se modifica profundamente. Al principio pensó que, por la acción del pensamiento, se puede construir un cuadro de toda lengua posible; pero a medida que avanzó en la reflexión sobre el lenguaje se le aparece cada vez menos como una operación por la que lo superáramos y llegaríamos a pensar su esencia total, hasta el punto de considerar cada lengua empírica como una variante posible de la lengua universal y pura. Cada vez menos reflexiona acerca del lenguaje; la reflexión soberana no debe nada a los hechos y sale inmediatamente del orden de los hechos. El a priori del lenguaje (es decir, lo que se encuentra reflexionando sobre el lenguaje), es cada vez menos una "gramática general y razonada".

En un número de la *Revue Internationale de Philosophie*², consagrado a Husserl, M. Pos muestra que según los conceptos finales de Husserl, reflexionar sobre el lenguaje no consiste en partir de éste, en ahondar en el lenguaje de alguna manera, para pasar a un pensamiento que lo involucre y lo posea completamente. Reflexionar sobre el lenguaje es, ante todo, retornar a una experiencia anterior a la objetivación (y en particular a la observación científica) del lenguaje, pero en la que el sujeto que habla y escribe sólo lo supera en tanto al ejercitarlo, lo afirma.

Existe, dice Pos, una diferencia fundamental entre el filósofo y el fenomenólogo que reflexiona sobre el lenguaje y el lingüista que conoce el lenguaje objetivamente según los documentos que están allí. El fenomenólogo trata de volver a tomar conciencia de lo que es un sujeto parlante. Ahora bien: el sujeto parlante no tiene en absoluto, respecto del lenguaje, la actitud del sabio o del observador. El

² *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939. H. J. Pos: *Phénoménologie de Linguistique*.

observador está frente a la lengua como frente a algo que le es exterior. Considera, por ejemplo, el estado del francés en la época en que hablo y muestra cómo ese estado presente del francés se explica a partir de tal o cual estado anterior. El observador relaciona el presente con el pasado. El sujeto que habla ignora el pasado. La mayoría de los sujetos que hablan francés en presente, no saben nada de la etimología, ni del pasado lingüístico, en general, que ha hecho posible la lengua que hablan actualmente y que, los mismos lingüistas lo admiten, solamente se explica por el uso actual, no por el origen histórico. El sujeto que habla está dirigido hacia el futuro. La lengua es para él, ante todo, medio de expresión, medio de comunicar a otros, intenciones que van hacia el futuro. Por último, el observador tiene siempre tendencia a descomponer la lengua en una serie de procesos que considera relativamente independientes unos de otros. Mostrará que tal o cual expresión en francés debe ser relacionada a tal origen; otras partes del sistema francés a otro origen e igualmente puede llegar a mostrar cómo en el análisis se disocia la unidad de la lengua. Es imposible establecer históricamente el momento preciso en que el latín cesa y el francés comienza. En ningún momento se puede decir razonablemente: aquí está la frontera del latín y del francés. Por consiguiente, no existe un procedimiento riguroso que permita señalar cuándo una realidad lingüística comienza; no existen límites espaciales o temporales para una lengua.

Del mismo modo, en el interior de una lengua, los diferentes dialectos, compatibles con la unidad de esa lengua, tienen límites muy indecisos. Si se define al provenzal por un cierto número de palabras, de giros, morfemas, semantemas, etc., no existe un lugar donde todos esos elementos sean utilizados a la vez; en ninguna parte encontramos al provenzal realizado *todo entero* y entre las regiones donde predominan y las que no le pertenecen, existen zonas de transición. Es lo que hace decir a M. Vendryes³, que una lengua jamás es una realidad, es un "ideal que no logra jamás realizarse". Está, diríamos, en el aire, entre todos los sujetos parlantes, pero no

³ Vendryes: *Le Langage*

está realizada plenamente en ninguno de ellos. Desde el punto de vista del observador, se puede poner en duda la realidad distinta de las lenguas. Y Vendryes dice que hay algo de verdadero en esta idea, que no hay más que una sola lengua, puesto que, de hecho, no hay un medio preciso para señalar el momento preciso en que se pasa de una lengua a otra. Para el sujeto que habla, por el contrario, que no es observador frente a la lengua como *objeto*, pero que la practica, que la asume, existe indiscutiblemente una realidad de la lengua, existen lugares donde se hace comprender y otros donde no lo consigue. Para él, hablar francés quiere decir algo; según el grado de cultura del sujeto parlante, las exigencias son más o menos precisas, más o menos rigurosas, más o menos complejas, pero hay siempre para el hablante una diferencia entre el momento en que no es comprendido y cuando (él) no comprende.

Los dos puntos de vista son diferentes. Para Pos, lo que es característico del pensamiento de Husserl acerca del lenguaje, al final de su vida, es la idea de que la filosofía o la fenomenología del lenguaje tiene como primera tarea hacernos retomar conciencia del sujeto parlante. No se trata como en el texto primerizo de las “Investigaciones Lógicas”, del que hablé anteriormente, de hacernos saltar fuera del lenguaje y pasar a un universo de pensamiento sin el cual el lenguaje sería comprendido como un sector particular. La reflexión sobre el lenguaje consiste en volver a hallar el sujeto parlante, no un sujeto trascendental liberado de todas las situaciones lingüísticas en las que pueda encontrarse, sino un sujeto parlante que sólo reconoce una verdad y llega a un pensamiento por mera presunción universal a través de una cierta situación lingüística por el *ejercicio* de la lengua.

El cambio de las ideas de Husserl sobre este punto está ligado a la maduración de toda su filosofía. Pensar no es volver a encontrar “más acá” de los fenómenos particulares tales como el lenguaje, una conciencia que dispondría de una manera explícita de todo lo necesario para constituirlos. Es tomar conciencia de esa paradoja de que sólo nos liberamos de lo particular, volviendo a tomar por nuestra cuenta una situación lingüística que es, a la vez e indisolublemente,

limitación y acceso a lo universal. Se trata no de hacer una lógica del lenguaje, una gramática general, sino de reencontrar un “logos” incorporado a la palabra y, lo mismo que en otros aspectos de su filosofía, Husserl dirá que la reflexión más profunda consiste en reencontrar una fe fundamental, una opinión fundamental, *Urglaube*, *Urdoxa*, entendiendo por ello una razón incorporada a los fenómenos sensibles; igualmente, en lo que concierne al lenguaje, parece que reflexionar sobre el mismo, así sea para explicitar la actividad del sujeto que habla, es hallar una razón ya incorporada a los medios de expresión: es ese lenguaje que yo sé porque lo soy.

En sus últimos escritos, la mayor parte inéditos⁴, se le ve acordar al problema del lenguaje una significación mucho más profunda. En la “Lógica Formal y Trascendental” publicada en vida, Husserl indicó muy expresamente que hablar no es en absoluto *traducir un pensamiento en palabras*, sino *enfocar* cierto objeto por la palabra. “La intención de significar. (*Meinung*) no se halla fuera de las palabras o al lado de ellas, sino que al hablar cumplo constantemente una fusión interior de la intención con las palabras. La intención, por decirlo así, anima las palabras y como resultado de esta animación las palabras y todo el lenguaje encarnan una intención y, una vez encarnada, la portan en sí mismas como su sentido”⁵.

La relación del lenguaje con el pensamiento es aquí comparable a la del cuerpo y la conciencia, que ha preocupado siempre a Husserl. Al comienzo de su carrera insistió sobre el hecho de que la relación del cuerpo con la conciencia no puede ser sino exterior. Cuando yo reflexiono acerca de la conciencia hallo la conciencia pura. Cuando pienso en el hombre, es decir, la conciencia ligada al cuerpo, procedo con lo que él denomina una “apercepción”, es decir, capto esta conciencia no según lo que ella es verdaderamente y en sí misma, sino la capto como ligada por relaciones de causalidad con un cierto objeto que se llama cuerpo. Según esta primera reflexión sobre el cuerpo, nuestra relación con el otro no podía consistir sino en con-

⁴ Se están publicando paulatinamente, con la dirección del R. P. H. van Breda, a cargo de los “Archives Husserl” de Lovaina.

⁵ *Formale und transzendente Logik*, pág. 20.

cebir o en “apercibir” detrás del cuerpo-objeto del otro, un pensador que no está mezclado a ese cuerpo y que no se altera por el hecho de que está unido a un cuerpo. Pero a medida que Husserl avanza, por ejemplo, en las *Meditaciones Cartesianas*, mucho más tardías, la relación con el otro, como en general la relación de la conciencia con el cuerpo, se profundiza. En las “Meditaciones Cartesianas”, la experiencia del otro me es como enseñada por la espontaneidad de mi cuerpo. Todo sucede como si mi cuerpo me enseñara lo que la conciencia no supiera enseñarme, pues vuelve a tomar por su cuenta las conductas del otro, realiza con ellas una especie de “acoplamiento” o quizá una “transgresión intencional”, sin la cual no tendría jamás la noción del otro como otro. Así, el cuerpo no es solamente un objeto al que mi conciencia se halla ligada exteriormente, sino que es para mí el medio de saber que hay otros cuerpos animados: lo que quiere decir que su propio lazo con mi conciencia es más esencial, es lazo interior.

Igualmente, en lo que concierne al lenguaje, la conciencia del lenguaje, no es un fundamento del lenguaje distinto de éste, que la haga aparecer como derivado o segundo. Para saber lo que es el lenguaje, es necesario, ante todo, hablar. No basta reflexionar sobre las lenguas tales como ellas son delante nuestro, de acuerdo a como la historia y los documentos nos las ofrecen. Es necesario frecuentarlas, retomarlas, hablarlas. Es sólo accidentalmente que a este sujeto parlante que soy, puedo luego representarle qué son las otras lenguas o deslizarme en ellas.

Esto es lo que explica que, al fin de cuentas, en los textos del *Nachlass* de Husserl y en el texto sobre el “origen de la geometría” (*Ursprung der Geometrie*)⁶, Husserl admita que el problema del lenguaje es fundamental si se quiere obtener una claridad verdadera sobre la existencia en el mundo de las ideas y de los objetos culturales. Debemos considerar lo que denominamos ideas en tanto son portadas por la existencia, transportadas en el mundo por sus instrumentos de expresión, los libros, los museos, las partituras, los

⁶ Publicado por la *Revue Internationale de Philosophie*, en 1939.

escritos. Si en verdad se quiere comprender cómo es posible el fenómeno de la *existencia ideal*, para una pluralidad de sujetos que no viven en el mismo tiempo, y participar de las mismas ideas, la primera cosa que se debe hacer es comprender cómo se incorporan los pensamientos de un sujeto a los instrumentos culturales que los vehicularán hacia afuera, tornándolos accesibles a otros. “Acerca del problema del origen del lenguaje en su existencia ideal y en su existencia fundada por la expresión externa, en el documento exterior, no quiero ahora hacerme más pesado, aunque sea perfectamente consciente de que una elucidación radical de la manera de ser de los conjuntos ideales encuentra aquí su condición última”⁷.

Estamos lejos de la posición inicial de las “Investigaciones Lógicas”: fue, al contrario, sobre la existencia ideal, sobre la gramática universal, sobre la esencia del lenguaje, que entonces fundara la existencia de tal o cual lenguaje particular. Aquí es sobre la efectua-ción del acto de la palabra, tal como es realizada por escrito o verbalmente, que se funda, finalmente, la posibilidad de la existencia ideal y de la comunicación de los sujetos en una existencia ideal indivisa entre ellos. No puede, por lo tanto, ser problema de una lingüística universal que, emancipándose de los materiales particulares realizados por las lenguas históricas, abasteciera el plan *ne varietur* de lo que debe ser toda lengua posible y procediera luego al análisis de las lenguas particulares. Es a la inversa. El presente, lo actual, lo efectivo, el lenguaje de hecho se torna modelo para comprender lo que deben ser otras lenguas. Es, en nuestra experiencia, sobre el sujeto parlante, que debe hallarse el germen de universalidad que nos permita comprender otras lenguas.

Sin dudar de ello, creo, Husserl se acerca aquí a ciertos aspectos de la lingüística contemporánea y en particular a la de Saussure. Lo que Husserl denomina Fenomenología del Lenguaje, retorno al sujeto parlante, no es solamente exigencia del pensamiento filosófico, sino de la lingüística misma, tal como Saussure la concibe. No basta tratar objetivamente las lenguas dadas, es necesario tener concien-

⁷ Texto citado, pág. 210.

cia del sujeto parlante, es necesario agregar a la lingüística de la lengua, la lingüística de la palabra. Esta convergencia del pensamiento de Husserl con el de Saussure nos lleva al punto más alto: nos anuncia lo que yo quería establecer con respecto a las relaciones de la Psicología y de la Fenomenología: a saber, que hay acuerdo y no oposición entre el desarrollo inmanente de las Ciencias Humanas y el del pensamiento fenomenológico y que este acuerdo nos promete una solución del problema de las relaciones entre las Ciencias Humanas y la Filosofía. Husserl es llevado a unir, cada vez más, lo que primeramente separaba, lo posible y lo actual, la esencia y la existencia, y ese movimiento encuentra la evolución de las Ciencias Humanas a medida que ellas se liberan paulatinamente de los postulados científicos o positivistas que favorecieron, quizá, su comienzo pero que hoy atrasarían su desarrollo.

2. La Historia

Desde el comienzo, Husserl afirma la necesidad de una eidética de la Historia, de una ciencia a priori que determine el sentido verdadero de un cierto número de nociones de las que los historiadores se sirven de una manera ciega. No es solamente haciendo historia empírica, siendo historiador, que se puede saber lo que es un “proceso social”, una “religión”. Es muy evidente que, en tanto los historiadores no hayan aclarado el sentido de las palabras de las que se sirven, no sabrán, ellos mismos, de qué hablan. La objeción tiene valor, si está destinada a mostrar que el trabajo histórico consiste en la necesidad de definir las categorías o las esencias que están allí implicadas. Sea, por ejemplo, la famosa investigación de Durkheim sobre el totemismo en las *“Formas elementales de la vida religiosa”*. Durkheim se preguntaba cómo debía comprenderse el fenómeno de lo sagrado tal como se presenta en el totemismo australiano. Habiendo establecido que la experiencia de lo sagrado coincidía siempre en las tribus consideradas con los momentos en que el lazo social era el más fuerte (fiestas totémicas y reuniones anuales), creía poder concluir que lo sagrado es, en general, una expresión de lo social. Al ser lo

sagrado lo esencial de lo religioso, lo religioso, en general, era lo social. Ahora bien, las definiciones son libres y Durkheim tiene el derecho de llamar religioso a lo social, a lo sagrado. Pero, en verdad, intituyendo su libro *"Formas elementales de la vida religiosa"*, Durkheim implica otra cosa. Quiere decir que los fenómenos estudiados por él (totemismo australiano) son los fenómenos *elementales*, es decir, aquellos que procuran los elementos o la esencia, de tal modo que toda otra religión debe ser considerada como variación de ese tema esencial. Con relación a un postulado como éste, las exigencias de Husserl aparecen justificadas. La investigación sobre lo sagrado en el totemismo australiano, aun si fuera en sí mismo indiscutible, dejaría abierta la cuestión de saber si lo sagrado es el fenómeno religioso "elemental o esencial". Los fenómenos religiosos más variados, más ricos que el totemismo australiano, ¿deben ser considerados como simples superestructuras, permaneciendo lo sagrado tal como se lo encuentra en el totemismo australiano, el fenómeno de base? Ello no puede ser postulado. Es justamente el objeto de las cuestiones de Husserl obtener tal aclaración. ¿Qué es una religión? ¿Dónde está la esencia de la religión? Si verdaderamente es lo sagrado, entonces Durkheim puede llegar a conclusiones universales. Si lo sagrado no es más que un fenómeno lateral o derivado, presente en toda religión, pero que no tiene el mismo sentido en las diferentes religiones, las investigaciones de Durkheim no autorizan la conclusión general que quería extraer de allí.

Por lo tanto, había algo de fundado en esa idea de Husserl de que el contacto con los hechos no basta para determinar si se debe hacer, por ejemplo, una distinción entre la "religión como idea y la religión como forma cultural". La historia nos muestra formas culturales a las que damos el nombre de religiones, ¿mas debemos arribar a la conclusión, a través de la variedad, de la confusión o de la incoherencia de los fenómenos religiosos tales como nos son ofrecidos por la historia, que el mismo fenómeno de la religión no resiste al análisis, o bien debémosnos reservar la posibilidad de otra experiencia posible que sea religiosa y fuera la religión pura? Esto no puede determinarse por un simple examen de los hechos; es indis-

pensable una reflexión sobre la esencia de la religión y una fenomenología de la historia. Asimismo, la historia nos muestra que el arte egipcio es esto y aquello, que el arte griego es tal o cual cosa, pero no se pueden extraer de allí las formas universales de todo arte posible. Se debe comenzar por reflexionar acerca de lo que es el arte, sobre lo que puede ser. Se trata, además, de una determinación de esencia. La historia nos muestra cantidades de sistemas jurídicos pero la investigación a través de los hechos históricos que manifiestan el derecho permanece “oscura”, dice Husserl, mientras no se ha determinado por reflexión qué es, en principio, el derecho, investigación que no es de orden empírico.

En suma: la historia no puede juzgar una idea, ha dicho Husserl. Muchos historiadores escriben de tal suerte que las ideas tienen el aire de ser juzgadas por los hechos. El relato de los acontecimientos o el análisis de las instituciones, parecen, por sí mismos, mostrar que un cierto conjunto ideal (la religión, la monarquía) es o no es coherente, se reduce o no a un encuentro de azares. En realidad, dice Husserl, la historia que juzga, que plantea valores, saca esos valores de la esfera ideal, no de los hechos y encierra una fenomenología latente, no expresada y, por lo tanto, probablemente incorrecta. En las concepciones iniciales de Husserl la jerarquía es muy neta: hay allí una reflexión sobre las posibilidades históricas que es autónoma e independiente, respecto al conocimiento de los hechos históricos.

La concepción que se hizo del origen del concepto mismo de *historicidad*, resultaba directamente de ese principio. Husserl encontró, entre sus contemporáneos, filósofos que tenían la preocupación de permanecer en relación con el presente. La filosofía de las concepciones del mundo de Dilthey, por ejemplo. La filosofía, según esos autores, no debía ser un conocimiento que se constituya con una certeza absoluta fuera del tiempo, sino que debía ser en toda instancia una toma de conciencia de lo que hay de valedero o seguro, en el momento considerado, en los resultados científicos adquiridos y ser una síntesis de esas adquisiciones que no podía tener sino un carácter provisorio, aproximativo y tan sólo probable. En su

artículo sobre “La Filosofía como ciencia estricta”, Husserl tuvo ocasión de tomar posición con respecto a esas filosofías. Lo hizo de una manera decidida pero matizada. Comenzó por aclarar que con seguridad Dilthey y la Filosofía de la Concepción del Mundo (*Weltanschauung*) respondían a una *necesidad legítima*: la de decidir en una vida que es única, vivir después de haber reflexionado y llegar por la reflexión a conclusiones efectivas y prácticas. La Filosofía de la Concepción del Mundo, decía, es la toma de conciencia de esta verdad: tenemos un fin en lo finito, puesto que nuestra vida es limitada y tenemos que gobernarla. Sería un no-sentido negar esas responsabilidades. Resulta de ello que, en una vida única, existe necesariamente un método de aproximación constante, más que certezas prácticas apodícticas. De la misma manera que la moralidad perdería su sentido si fuera vaciada de lo que tiene de finito, por principio: es indispensable que el hombre moral llegue a juicios, o en todo caso a acciones que implican juicios; asimismo, es necesario orientarse bien en el mundo y tener una concepción del mundo en todo momento, aunque la filosofía científica, cierta y rigurosa, no esté enteramente construida. Sólo que, agregaba Husserl, esta necesidad práctica de los problemas de la existencia no es una justificación suficiente para la Filosofía como simple concepción del mundo, como *Weltanschauung* simplemente probable, porque una filosofía verdaderamente rigurosa daría respuesta a las cuestiones del tiempo, construiría la idea de nuestro tiempo, pensaría ese tiempo tan bien o mejor que los otros y, por consiguiente, al ser siempre *Philosophia Perennis*, sería filosofía del presente. Si bajo el pretexto que esta filosofía no está hecha, uno se aleja de ella y se abandona a la Concepción del Mundo, se debilita a la filosofía verdadera y se retarda, además, la solución científica de los problemas planteados. No es necesario, pues, propender a la sabiduría, es necesario propender a la Filosofía, no hay que tender a la Concepción del Mundo (*Weltanschauung*), es necesario tender a la Ciencia del Mundo (*Weltwissenschaft*). Husserl concluía contra los filósofos de la *Weltanschauung* que pueden luchar, pero no obtener una solución

decisiva y decía “colocan su finalidad en lo finito, quieren tener su sistema, bastante a tiempo, para poder luego vivir”⁸.

Husserl reconoció la legitimidad de los problemas planteados por el presente y no dijo nada en absoluto que la filosofía debiera renunciar a resolverlos, pero pensó que ella no puede llegar a esos problemas vitales sino por la sutileza de un saber que fuera absoluto y si, *de derecho*, la investigación filosófica no está alejada del presente, por lo menos de *hecho*, larga como es y exigen todas las fuerzas del hombre, la Filosofía llega a ser una forma de existencia por sí misma, no una simple preparación para la vida, como lo era para Dilthey. Husserl no niega que, en tanto hay que vivir una vida individual, el filósofo experimente la necesidad de pensar y juzgar su tiempo, pero no quería sacrificar lo que hubiera de rigor filosófico en esas exigencias del presente, de modo que aceptaba como una consecuencia, que no había querido, pero que era necesario soportar que los filósofos, provisoriamente no tuvieran sobre las cosas del presente opinión rigurosamente motivada si, a ese precio, contribuían a fundar una filosofía verdaderamente rigurosa que, posteriormente, sería filosofía total y por lo tanto filosofía del presente.

Se debe subrayar que Husserl, aun al comienzo, no enfrentó la eternidad contra el tiempo, no dijo nunca que la existencia filosófica fuera la existencia absoluta. Dijo tan sólo que, como la filosofía exige un esfuerzo ilimitado, si queremos que sea verdaderamente rigurosa, que sea verdaderamente filosofía, no se le debe mezquinar nuestro tiempo ni nuestras fuerzas. En efecto, Husserl sabía muy bien que aquélla le había insumido toda su vida y no se lamentaba por ello. Pero no pensó jamás que la Filosofía fuera la totalidad de la vida.

Con posterioridad apercibió que la actividad filosófica no puede definirse únicamente como reflexión sobre la esencia, por oposición a la actividad práctica que es relación con la existencia. La primera se le aparece, al mirar bien las cosas, más próxima de lo que le pareció al comienzo de la historicidad. Al final pensará que cuando se

⁸ Die Philosophie als strenge Wissenschaft, pág 338.

reflexiona no se llega siempre necesariamente a verdades eternas, pero se descubre, por el pensamiento más puro, un devenir inteligible de las ideas, una "génesis del sentido" (*Sinn-genesis*.) Las realidades culturales, al fin de cuentas, son de una naturaleza tal que no podemos reflexionar sobre ellas, sin descubrir en el sentido mismo de esas nociones una "historia sedimentada". Sea el teorema de Pitágoras, sean las concepciones más modernas de la geometría del siglo XIX. Cundo reflexionamos sobre esas nociones puede parecer-nos a primera vista que alcanzamos elementos que son invariables, siempre los mismos en todos los pensamientos, en todos los hombres que han vivido y vivirán. Pero mirando mejor, uno percibe que la geometría euclidiana encierra ideas ciertas, pero ideas que tienen una fecha: la geometría del siglo XIX las vuelve a tomar, pero las define de nuevo de otra manera y finalmente considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. Lo que quiere decir que, a pesar de su limpidez aparente y de su aire de eternidad, el espacio euclidiano no era natural; hasta en las geometrías no-euclidianas, enteramente penetradas por el espíritu, comportaba un cierto coeficiente de contingencia. Era él, también, una formación cultural que, en lo que tenía de limitado y de "ingenuo", estaba ligado a un cierto estado del saber y que debía, no sin lugar a dudas, ser destruido o desvalorizado luego o por lo menos completado, elaborado, sublimado por las concepciones geométricas ulteriores. Por lo tanto, cuando reflexionamos sobre las nociones geométricas descubrimos un devenir de esas nociones. Descubrimos que las ideas no están en reposo, como ya lo había dicho Platón. Si ello es así, ¿dónde se encuentra el asiento de la Filosofía? No se halla, evidentemente, en el acontecimiento. No está tampoco en lo eterno. Está en una historia que no sea la suma de los acontecimientos enfrentados, puesto que ellos se alejan el uno del otro, de la existencia que sea pensable, comprensible, que ofrezca un orden, un sentido que sea puesto en perspectiva por mí, no solamente sufrido por mí, está en lo que Husserl denomina una "historia intencional" y que otros llaman dialéctica. He allí por qué vemos aparecer en los escritos de Husserl, al final de su carrera, términos que no pensó

emplear antes: por ejemplo, el de “ciencias europeas”. Para él, en el desarrollo histórico de la filosofía y de las ciencias en Europa, en esta tradición que se debe continuar hay un valor esencial. Es de la esencia de ciertas nociones el no poder ser alcanzada sino mediante una serie de pasos que son sucesivos y también por una sedimentación del sentido que hace que el sentido nuevo fuera imposible antes de esa fecha y fuera de ciertas condiciones de hecho. Sin duda, ese saber es universal y no es cuestión el reservarlo a los que lo han hecho o limitarlo a las formas de existencia de Europa. Se debe, precisamente, para sobrepasar la crisis que atraviesa, volverlo universal de hecho como lo es de derecho. Nada, sin duda, hubiera sido más extraño a Husserl que un chauvinismo europeo y para él, el saber europeo no retendrá su valor sino tornándose capaz de comprender lo que no es él. Más, lo que hay de nuevo en sus últimos escritos es que, pensar filosóficamente, ser filósofo, no es ya saltar de la existencia a la esencia, salir de la facticidad para ir a la idea. Ser filósofo, pensar filosóficamente es, en lo que concierne, por ejemplo, al pasado, comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. La comprensión se vuelve, entonces, coexistencia en la historia, coexistencia que no se extiende solamente a nuestros contemporáneos, sino también a Platón, a lo que está detrás nuestro, a lo que está delante nuestro, o lejos de nosotros. La filosofía es la continuación de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que “reanimamos” o “reactivamos” a partir de nuestro presente.

La Filosofía vive de ese poder extraordinario de *interesarnos* de todo lo que ha sido y es intentando en el orden del conocimiento y de la vida y de encontrarle un sentido común, si a través de nuestro presente todas las cosas nos fueran presentes. El lugar verdadero de la filosofía no es el tiempo, en el sentido del tiempo discontinuo, no es lo eterno, es el “presente vivo”, el *bendige Gegenwart*, es decir, el presente a partir del cual se reanima todo el pasado, todo lo extraño y todo el futuro pensable.

En lo que concierne a las investigaciones históricas mismas, se puede esperar a que Husserl se haga de ellas, al final de su carrera, una idea muy diferente de la que tenía al comienzo, a que reco-

nozca en los hechos históricos, en los hechos etnográficos, un valor, una significación, un poder de enseñanza que no les reconocía al principio.

Desde su iniciación admitía que la historia enseña algo al filósofo: lo conduce, decía, al *Semeingeist*⁹, al “espíritu objetivo”. Y llegó hasta decir que un historiador que hace crítica histórica de un fenómeno, digamos del “cristianismo o la “monarquía” y que muestra, por ejemplo, que no hay realidad en la monarquía, que no es más que un nombre dado a una serie de hechos incoherentes, o que no hay realidad en el cristianismo, que no es sino un nombre dado a una colección de hechos sin esencia, anticipa, en verdad, un trabajo de reflexión y hace ya filosofía sin saberlo. Toda crítica, decía, es el reverso de una afirmación positiva y, por consiguiente, toda crítica histórica encierra ya una intuición sistemática que es necesario, simplemente, aclarar. Admitía junto, inmanente al trabajo histórico, una intuición de esencia desordenada (*verworrene*). Luego, admitió más explícitamente que el contacto con los hechos históricos o etnológicos es fecundante, además es indispensable, si el pensamiento debe verdaderamente concebir todos los posibles. Es interesante notar el interés extraordinario que suscitó en Husserl la lectura de la “*Mythologie primitive*”, de Lévy Brühl, que parecía muy alejada de sus preocupaciones ordinarias. Lo que le interesaba era el contacto con otra cultura, el impulso dado a lo que se podría denominar imaginación filosófica. Husserl decía hace tiempo que basta variar imaginativamente los hechos para concebir toda clase de posibles de los que no tenemos experiencia. En una carta a Lévy Brühl, que ha sido conservada, Husserl parece admitir que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación, como si la imaginación abandonada a sí misma no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas. “Es una tarea posible, altamente importante, es una gran tarea la de deslizarnos afectivamente (*Einzufühlen*) en una humanidad que vive encerrada en la tradición viva de asociabilidad y de comprenderla en su vida social unificada, a partir de la cual tiene al mundo

⁹ Die Philosophie als strenge Wissenschaft, pág. 328.

(*die Welt habend*), que para ella no es una “representación del mundo”, sino el mundo que es verdaderamente *para ella* (*die für sie nicht “Weltvorstellung”, sondern die für sie wirklich seiende Welt ist*). Fue impresionado por el contacto que Lévy Brühl logró dar en su libro sobre la experiencia misma de lo primitivo y al haber realizado con el autor ese contacto, Husserl se apercibió que no nos es quizá posible, a nosotros que vivimos en ciertas tradiciones históricas, por el sólo esfuerzo de la variación imaginaria, pensar lo posible histórico de los primitivos, tal como lo describe Lévy Brühl. Porque ellos son *Geschichtlos*, “sin historia”, son sociedades en las cuales uno no tiene, como tiene aquí, la concepción de la historia, de las sociedades “estancadas” como, a veces, se dice. La vida para ellos no es más que un presente, un presente que se renueva y se prosigue a sí mismo. ¿Cómo conocer eso, por simple imaginación, cuando uno es un europeo nacido en Alemania en el siglo XIX, es decir, en un “medio” (*Umwelt*) que no es tan sólo “medio inmóvil” (*starrea Umwelt*), sino un “mundo” que tiene un futuro parcialmente realizado (el “pasado” nacional) y parcialmente por realizar? ¿Cómo puede uno, nacido en una cultura estructurada por el tiempo histórico, por un legado antiguo pasado y un porvenir futuro pasado, representarse “una vida que no es más que el presente que se desliza” (*stromende Gegenwart*)? Sería necesario, para llegar allí, reconstruir la experiencia misma y el mismo medio de lo primitivo. El mérito de la obra de Lévy Brühl es hacer revivir el *Umwelt*, el mundo circundante de los primitivos. Las civilizaciones como la nuestra admiten que, en el pasado, los hombres tenían en vista un futuro; todos esos futuros han llegado al presente y han sedimentado. Tenemos ahora la impresión de que nosotros también estamos orientados hacia un futuro que retoma, ya sea bien o mal, nuestro presente y a través de él, nuestro pasado o la vida de nuestros predecesores, replegándola en un sentido que no tenía quizá o, por el contrario, permaneciéndole fiel. Que consideremos nuestra vida, como ruptura con el pasado o continuación del pasado, en todos los casos siempre hay una relación interna entre lo que ha sido, lo que es y lo que será y ésa es precisamente la *Geschichtlichkeit*, la historicidad que no existe en las sociedades es-

tancadas o congeladas; es necesario una experiencia que sea organizada de manera que exprese el *Unwelt* de esos primitivos, es necesario una unión entre la Antropología como simple inventario de los hechos y la Fenomenología como simple pensamiento de las sociedades posibles. Es necesario que esta Fenomenología esté en contacto con los hechos, que realice, como lo hizo Levy Brühl, una animación, una organización de esos hechos, que los devuelva al lector tales como son vividos por aquellos que son verdaderamente tomados en ese contexto. En esa medida y respecto a este análisis intencional de las diversas formaciones culturales “el relativismo histórico tiene su derecho indiscutible como hecho antropológico” (*der historische Relativismus sein zweifelloses Recht behalt, als anthropologische Tatsache*), aunque la Antropología, como toda ciencia positiva y el conjunto de las ciencias positivas constituyan la primera palabra pero no la última del conocimiento científico. El relativismo histórico ahora no está ya dominado de golpe o domado por un pensamiento que tuviera las llaves de la historia y estuviese en condiciones de trazar el cuadro de todos los posibles históricos antes de toda investigación experimental. Por el contrario, es necesario que el pensador que quiera dominar así la historia, se ponga en la escuela de los hechos y entre los hechos. La intuición de las esencias de una comunidad humana exige que se retome por su cuenta y se reviva todo el *Unwelt*, todo el medio de esa sociedad. El conocimiento histórico es coexistente con las significaciones de una sociedad y no simple reflexión solitaria del historiador. La eidética de la historia no nos dispensa de la investigación histórica. La filosofía como pensamiento coherente y que concluye en una clasificación de los hechos según su valor y su verdad, continúa teniendo, según Husserl, su función de instancia última, pero debe comenzar por comprender todas las experiencias. La Fenomenología, en el sentido husserliano, se une casi en este momento a la Fenomenología en sentido hegeliano, que consistía en seguir al hombre en sus experiencias, sin substituirse a él, deslizándose en ellas de manera de hacer aparecer su sentido. El nombre de Fenomenología termina por dar todo lo que contenía implícitamente. No es al azar que Husserl lo escogió.

Conclusión

De Husserl a sus sucesores

La evolución de Husserl que he intentado mostrar no es simplemente un cambio de idea, un “zig-zag”; una hesitación. Su problema, tal como lo definimos en la primera de estas lecciones, fue la de encontrar un camino entre la Psicología y la Filosofía. ¿Qué hacer para que nuestro pensamiento no sea ni un pensamiento eterno y sin raíz en el presente ni un simple hecho destinado a ser reemplazado mañana por otro acontecimiento y, por lo tanto, desprovisto de todo valor intrínseco? Husserl comienza como todos los filósofos, es decir, trata de practicar una reflexión radical. Trata de reflexionar sobre ese poder de pensamiento que es él mismo y esta reflexión radical descubre finalmente detrás de ella lo irreflexivo como condición de posibilidad, sin lo cual esta reflexión no tendría ningún sentido. La reflexión es historicidad, la posesión de sí mismo por una parte; por otra, la inserción en una historia que no está en concordancia entre sí, se truecan a medida que el pensamiento madura en elementos correlativos. En mi naturaleza está el reflexionar, el tratar de retomar posesión de mí mismo y de sustraerme, por consiguiente, a la determinación por las condiciones exteriores. Más, al reflexionar así y justamente por lo que hago, con la voluntad de escapar a una temporalidad exterior y fortuita, descubro una temporalidad que está en mí y una historicidad que soy yo. Mi reflexión es retomada por otras reflexiones y por un movimiento de existencia que se presta para ello: y por otro lado, comporta siempre un cierto grado de “ingenuidad” dice Husserl, no es jamás una reflexión que se conduce fuera del tiempo. Por ejemplo, la relación de la Filo-

sofía y de la Historia de la Filosofía es recíproca, el filósofo comprende la historia de la filosofía por pensamientos de filósofo, y a la vez se comprende por relación a la historia de la filosofía que se le presenta ante sí. Se comprende por la historia de la filosofía y ésta por sí mismo. “Un esclarecimiento relativo de una parte proporciona un esclarecimiento de la otra, que a su vez se refleja sobre el primero”, dice Husserl en su último escrito publicado¹. Lo que Husserl dice de la Historia de la Filosofía, habría que decirlo, sin duda, de la historia en general. De manera que el problema inicial, tal como lo hemos definido, ¿debe ser para el hecho o debe ser para la esencia? ¿Debe ser para el tiempo o debe ser para la eternidad? ¿Debe ser para la ciencia positiva que estudia al hombre o debe ser para la Filosofía?, se halla en camino de superación en el último período de Husserl puesto que no considera ya a la esencia fuera del hecho, o la eternidad fuera del tiempo y al pensamiento filosófico fuera de la historia.

A primera vista es bastante sorprendente constatar que, sobre este punto, en ese esfuerzo por volver a unir el tiempo o la historia y la filosofía, Husserl es mucho más decidido que sus sucesores Max Scheler y Heidegger. Scheler y Heidegger fueron, mucho más pronto que Husserl, tentados de incorporar a la Filosofía elementos no racionales en el sentido tradicional de la palabra. Emprendieron deliberadamente un análisis que debía encaminarse no solamente sobre el conocimiento, sino sobre la “lógica del corazón”, como decía Scheler y sobre el “ser en el mundo”, como decía Heidegger. Uno esperaría, por lo tanto, que Scheler o Heidegger estuvieran más dispuestos que Husserl en hacer descender la Filosofía a lo que Heidegger denomina “facticidad”. Ahora bien: de hecho, cuando buscan definir la actitud filosófica y el conocimiento filosófico, se les ve adoptar fórmulas dogmáticas como ciertas fórmulas antiguas de Husserl. Parecen no tener ninguna dificultad en postular una intuición filosófica incondicionada. Por ejemplo, cuando Scheler define

¹ Husserl, E.: *Die Krisis Der Uropäischen, Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie*, Philosophie, Belgrade. 1956, pag. 133.

la intuición de las esencias, en su famoso libro sobre el “Formalismo en moral”, escribe que, cuando conocemos una esencia, lo hacemos sin que intervengan lo menos posible en este conocimiento las particularidades físicas, fisiológicas, psicológicas o históricas de un individuo. Le basta con que, al captar “unidades” ideales de significación, no tengamos nosotros en consideración a esas particularidades y afirmar que ellas no intervienen en nuestra visión y que la esencia pretendida es verdaderamente una esencia. Husserl podría responder que ésa es una afirmación “ingenua”: si considero, por ejemplo, diez años más tarde lo que fuera para mí una intuición de esencia diez años antes, apercibo que no estaba de ninguna manera en presencia de las cosas mismas y que en esas pretendidas evidencias entraban una cantidad de componentes del momento: mis prejuicios de entonces, mi manera particular de existir.

Husserl mismo se aperció que toda intuición de esencia comporta en realidad siempre un “cierto grado de ingenuidad”², es decir, de no-conciencia. Parece mucho más consciente, más riguroso, que Scheler y el esfuerzo realizado para volver a unir la esencia a la existencia es finalmente más cuidadoso de la verdad que la afirmación sin crítica de Scheler. Scheler yuxtapone curiosamente una filosofía que investiga las “ciencias alógicas” con una concepción de la Filosofía que da al conocimiento filosófico un poder incondicionado de llegar a la verdad.

Se puede hacer la misma observación a Heidegger. Heidegger describe el ser en el mundo. Se podría, pues, creer que el filósofo, también arrojado en el mundo, difícilmente arribará a un estado adecuado de conocimiento. Sin embargo, Heidegger define la actitud del filósofo, sin ninguna restricción con respecto al poder absoluto del pensamiento filosófico. Escribe, por ejemplo, al comienzo de “*Sein und Zeit*” (Ser y Tiempo) que la Filosofía tiene que describir, que explorar el “concepto natural del mundo” (*natürlichen Weltbegriff*) antes que la ciencia, por la experiencia primordial que tenemos de él. Para determinar ese mundo natural no es, en absoluto, necesario,

² Husserl, E.: *Formale und Transzendente Logik*.

agrega, recurrir a la Etnología, a la Psicología. La Etnología, la Psicología presuponen el conocimiento filosófico del mundo y no es haciendo inducciones a partir de hechos psicológicos o etnográficos que se encontrará el principio que permita ordenarlos.

Ese principio debe ser, ante todo, poseído por el espíritu para que podamos ordenar los hechos y comprenderlos. Esta antítesis de la Psicología y de la Filosofía, esta reivindicación de una *prioridad* para la Filosofía, la hemos encontrado en Husserl, pero hemos visto que; a medida que su pensamiento maduraba, era cuestión de que a esta relación de prioridad se sustituyera una relación de reciprocidad o de entrelazamiento. Scheler y Heidegger, sobre el punto que nos ocupa, permanecen en la oposición pura y simple de la Filosofía y de las Ciencias Humanas; de lo Ontológico, como dice Heidegger, y de lo óntico, oposición que, para Husserl, según lo hemos visto, no era sino un punto de partida que encerraba un problema y una relación secreta entre las dos clases de investigaciones. Husserl, que definía a la Filosofía por la suspensión de la afirmación del mundo, reconocía la inherencia del filósofo en el mundo mucho más deliberadamente que Heidegger, quien quiere estudiar el Ser en el mundo.

No es nuestro propósito reflexionar sobre esta paradoja. Tal vez en el examen se descubriese que no hay allí nada inesperado: una cierta forma de dogmatismo o de racionalismo inmediato es, no solamente conciliable, sino además profundamente emparentada con el irracionalismo. Los mejores defensores de la razón, en práctica y aun en doctrina, no son aquellos que abstractamente reclaman para ella los mayores derechos. Inversamente, está en el orden en que un filósofo particularmente exigente en materia de racionalidad como Husserl sea, justamente en eso, más capaz de reconocer el nexo entre razón y existencia. La racionalidad no es para él un fantasma: la lleva en él, la ejercita.

Pero dejemos esto y volvamos a nuestro problema. Los fenomenólogos, y sobre todo Husserl, han tenido el sentimiento de que el conocimiento psicológico era un conocimiento de un tipo muy particular: no es un conocimiento inductivo en el sentido que la palabra tiene entre los empiristas, pero no es tampoco un conocimiento

reflexivo en el sentido que la palabra tiene en la Filosofía tradicional, es decir, el sentido de un retorno al a priori que determinaría la forma de todas nuestras experiencias. El conocimiento psicológico es, si se quiere, reflexión, pero es, a la vez experiencia. La opinión del fenomenólogo es "a priori material" (Husserl). Su reflexión es "constatación", y, por consiguiente, la significación de las conductas es la de descubrir el contacto afectivo de esas conductas en otros o en mí. La psicología fenomenológica es, por lo tanto, la investigación de la esencia o del sentido, pero no fuera del hecho. Por último y en el límite, la esencia no es accesible sino a través de la *situación* singular en la cual aparece. La psicología eidética se vuelve analítica-existencial.

Lo que me propuse mostrar era que mientras los fenomenólogos efectuaban sus reflexiones por las vías que acabo de indicar, los psicólogos, sea por influencia directa de las fenomenologías, sea por una influencia difusa y de la que no tenían conciencia, sea finalmente y sobre todo por la *presión misma de los problemas concretos que tenían que encarar fueron* conducidos a definir de una manera análoga el conocimiento psicológico. Habrá que probar en el futuro que la Psicología, tal como la vemos desarrollarse desde 25 o 30 años a esta parte, no es inductiva en el sentido empirista, ni a priori en el sentido de una reflexión que no debe nada al contacto del que reflexiona con el hecho y la situación de los que trata de dar cuenta. Aquélla tiende a fundarse como lectura metódica en mí o fuera de mí de los fenómenos y de la significación de las conductas. Ese encuentro, si se confirma, debe permitirnos unir la Filosofía y la Psicología de tal manera que haga la existencia de una compatible con la existencia de la otra.

Maurice Merleau-Ponty

La relación entre la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty y las Ciencias del Hombre (en particular, la Psicología, la Sociología y la Historia) no es artificial ni forzada, sino que surge de la propia matriz de ese pensamiento, que gira en torno del comportamiento humano, de la percepción y del intento de comprender la realidad de esa estructura nuestra que se ha dado en denominar "ser-en-el-mundo". En este texto, Merleau-Ponty señala desde el principio que la fenomenología ha tratado siempre de combatir todo irracionalismo y que en ello ha debido entrar necesariamente en diálogo no sólo con la historia de la filosofía en general, sino con los diferentes desarrollos de las ciencias y, en particular, de las ciencias humanas. Merleau-Ponty invita, pues, a un diálogo abierto, superador e "intencional", en el que las ciencias humanas y la filosofía fenomenológica puedan compatibilizarse y completarse.

prometeo^l
libros

www.prometeoeditorial.com

ISBN 978-987-574-486-8



9 789875 744868